

**LA ANTI-ILUSTRADA VIDA DEL ILUSTRADO ROUSSEAU.
LA IGUALDAD Y LA DESIGUALDAD
EN LA VIDA Y EN LA OBRA DE ROUSSEAU**

*THE ANTI-ENLIGHTENED LIFE OF ENLIGHTENED ROUSSEAU.
EQUALITY AND INEQUALITY IN ROUSSEAU'S LIFE AND WORKS.*

SILVINA RIBOTTA
Universidad Carlos III de Madrid

Fecha de recepción: 4-3-08
Fecha de aceptación 13-3-08

Resumen: *Rousseau es un autor multifacético, un hombre contradictorio y a la vez esencialmente coherente, que es posible definir como un clásico indiscutido, aunque muy discutible, del pensamiento ilustrado: un ilustrado de vida anti-ilustrada. Por ello, la idea central del presente artículo consiste en indagar sobre los acontecimientos de la vida personal de Rousseau que impactan en el desarrollo de sus obras, sobre cómo el hombre que es Rousseau da nacimiento al pensador que resulta ser. Explicar sus obras desde su vida, particularmente su concepto de igualdad y de desigualdad en la dicotomía estado de naturaleza/sociedad, para analizar cómo en ambos escenarios se va redefiniendo su idea de igualdad y de desigualdad, de hombre y de político, el rol que juega el contrato social y su vinculación con la propiedad, el gobierno y la libertad. Por último, indagar especialmente en cómo los avatares de la vida de Rousseau le permiten experimentar sus propias conclusiones y en cómo éstas dan marco a las propias vivencias rusonianas.*

Abstract: *Rousseau is a multifaceted author and a contradictory man. However, he is essentially coherent. We can define him as an incontrovertible classic –even highly controversial– of the Enlightenment: an enlightened author with an anti-enlightened life. The main intention of this article is to investigate on the impact of Rousseaus's personal life in his works, and how the man who Rousseau was generates the thinker who he became. This article tries to explain his works from his life, especially his concept of equality and inequality*



in the dicotomy State of Nature/Society. And from this dicotomy it also tries to analyse how the notions of equality and inequality, man and politician, social contract and its links to property, government and freedom are defined. Last, the article explores how the vicissitudes of Rousseau's life allow him to experiment his own ideas, and how these ideas contextualize his experiences.

Palabras clave: igualdad, desigualdad, diferencia

Keywords: equality, inequality, difference

1. INTRODUCCIÓN

Sobre Jean Jacques Rousseau se ha escrito mucho, quizá hasta demasiado, y por ello parece difícil ofrecer algo nuevo sobre sus obras. A la vez, es un autor tan complejo y polémico que siempre se puede profundizar en algún aspecto de su pensamiento, porque Rousseau es, sobre todo, un autor multifacético, un hombre contradictorio y a la vez esencialmente coherente, por lo que cada sentencia sobre su obra, cada juicio sobre sus ideas necesita una aclaración, un paréntesis que explique o mejor dicho matice lo que se ha dicho precedentemente.

Y qué mejor explicación que el marco experimental de su vida, de sus apasionantes y complejas vivencias para poder profundizar en su pensamiento. Ésta es la idea central del presente artículo, indagar sobre la vida de Rousseau, sobre los acontecimientos de su vida personal que impactan en el desarrollo de sus obras, sobre cómo el hombre que es Rousseau da nacimiento al pensador que resulta ser. Explicar sus obras desde su vida, particularmente su concepto de igualdad y de desigualdad desde lo que valoro es una contradicción del destino que le tocó vivir: el ilustrado Rousseau llevaba una vida *anti-ilustrada*, una vida antisocial, excluyente del mundo del que él mismo era un excluido. Un clásico indiscutido, aunque muy discutible, del pensamiento ilustrado, que goza de amores u odios, algunos más justificados que otros, y que ha permitido que sus ideas sirvieran para fundamentar opciones ideológicas extremas. Un hombre esencialmente pasional y revolucionario, de vida compleja y de decisiones críticas y con una visión demasiado natural y salvaje sobre lo humano. Un hombre preso de su condición social, de la pobreza de vida y de afectos, un pensador libre encadenado a las miserias de su vida y a los avatares de competidores ilustrados dotados de trayectorias más claras y de fortunas más reales. Un hombre temeroso de la vida social porque había aprendido en su propia historia lo anuladora y explotadora que podía ser una sociedad, lo ruin y corrosivo de las relaciones sociales desiguales en poder y



en riqueza. Rousseau es desde el siglo XVIII y hasta nuestros días un hombre especialmente peculiar: una persona entrañablemente sociable y a la vez un antisocial que se ha convertido en un mito del pensamiento social, un *antiiluminista* que en pleno siglo de las luces mediante *iluminaciones y meditaciones* ha sabido-creído leer en la naturaleza la verdadera historia del hombre.

Por ello, pretendo escribir sobre el hombre que fue Rousseau como una estrategia para poder iluminar las oscuridades de sus propias contradicciones, convencida de que como él mismo explicó *sus escritos definen peor sus sentimientos que sus desgracias*¹. Analizaré dos conceptos clave de su pensamiento: su concepto de hombre y de igualdad, que considero son hilos conductores que nos permiten desentrañar el sentido de su doctrina y a la vez nos ayudan a traducir en coherencias sus contradicciones. En todas las obras rusionianas², desde su primer *Discurso sobre las Ciencias y las Artes* hasta las *Meditaciones* y que lo enlazan a diferentes autores que han seguido, en distintas líneas, su pensamiento, como Hölderlin, Kant, Fichte, Hegel, Marx, Nietzsche, Lévi-Strauss, Lacan, siempre hay elementos revolucionarios en sus pensamientos y fue la igualdad el principio que jugó un rol preponderante en ellos especialmente en su concepto particular de hombre.

2. IGUALDAD Y NATURALEZA: EL CONCEPTO DE HOMBRE RUSONIANO

El origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres era un tema crucial para Rousseau, así lo expresa al comienzo del Prefacio del *Segundo Discurso* donde lo califica como “una de las cuestiones más interesantes que la filosofía pueda proponer” aunque “una de las más espinosas que los filósofos puedan resolver”³. Rousseau era conciente que hablar de este

¹ J.J. ROUSSEAU, “Jean-Jacques Rousseau, ciudadano de Ginebra, a Christophe de Beaumont, Arzobispo de París, Duque de San Clodoaldo, Par de Francia, Comendador de la Orden de Espíritu Santo, Director de la Sorbona, etc.” (1762) en *Escritos Polémicos*, estudio preliminar de J. Rubio Carracedo, trad. y notas de Q. Calle Carabias, Tecnos, Madrid, 1994, p. 147.

² Utilizaré el término “rusoniano” o sus variantes, según la versión de J.M. RODRÍGUEZ URIBES, *Opinión Pública. Conceptos y modelos históricos*, Marcial Pons, Madrid, 1999.

³ J.J. ROUSSEAU, “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres” (1754-5) en *Del Contrato Social. Discurso sobre las Ciencias y las Artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, trad., prólogo y notas de M. Armiño, Alianza, Madrid, 1992, p. 193. (en adelante *Segundo Discurso*).

tema era interesante pero a la vez comprometedor y complejo, y elige comenzar a tratarlo desde la parte más difícil: el concepto de hombre; alabando como ha hecho en varias obras la expresión delfica *conócete a ti mismo* como el precepto más importante de la moral. Rousseau expresa su gran preocupación por el hombre, por este hombre que ha medido que avanza en la civilización, avanza también en su degradación, haciéndose cada vez más ajeno al mundo natural que fue su origen. Es por ello que centra su trabajo en los sucesivos cambios que fue experimentando el hombre para poder descifrar los orígenes de las diferencias y de los cambios que se dieron en la especie humana, pero a la vez no en toda la especie al mismo tiempo ni de la misma manera.

Desde estos preconceptos enfrentará el problema planteado por la Academia en 1753 sobre “Cual es la fuente de la desigualdad entre los hombres, y si está autorizada por la ley natural”, y llegará a conclusiones realmente revolucionarias, especialmente teniendo en cuenta el contexto intelectual que se vivía promediando el siglo de las luces. Tan revolucionarias y especiales, que hasta el mismo Rousseau sabía que era una empresa titánica y sin ningún empacho de vanidad, comienza su *Segundo Discurso* diciendo: “es del hombre de quien tengo que hablar”. Y más adelante le llamará a escucharlo de manera cuasiprofética cuando dirá: “Oh hombre, de cualquier región que seas, cualesquiera que sean tus opiniones, escucha! He aquí tu historia, tal cual yo he creído leerla ... en la naturaleza que no miente nunca ... los tiempos de que te voy a hablar están muy lejanos. Cuánto has cambiado de cómo eras! ... es la vida de tu especie lo que te voy a describir ... tú buscarás la edad en que desearías que tu especie se hubiera detenido. Descontento de tu estado presente ... quizá querrías poder retroceder; y este sentimiento debe hacer el elogio de tus primeros antepasados, la crítica de tus contemporáneos y el espanto de quienes tengan la desgracia de vivir después que tu”⁴. Apocalípticamente Rousseau plantea la cuestión que comenzará en sus *Discursos* y que no acabará, de alguna manera, hasta las *Meditaciones*; ya que como sugiere Grimsley, el pensamiento de Rousseau estaba dominado “por una antítesis fundamental: la antítesis entre la naturaleza ‘original’ del hombre y la corrupción de la sociedad moderna ... la libertad del verdadero ser humano se encuentra contrastada con su actual esclavitud”⁵.

⁴ *Ídem*, pp. 208 y 209.

⁵ R. GRIMSLEY, *La Filosofía de Rousseau*, trad. de J. Rubio, Alianza, Madrid, 1988, p. 40.

Rousseau, como autor contractualista, centra el origen de su teoría y de sus conceptos en una particular forma de concebir el estado de naturaleza, como un razonamiento hipotético y condicional y no como una verdad histórica, aunque su valoración se modifica radicalmente desde el *Segundo Discurso*, donde lo idealiza en detrimento del estado civil, que trata en el *Contrato Social*. En éste es muy contundente, ubicado en otro contexto histórico y frente a otros objetivos, al decir que el estado civil produce en el hombre cambios notables, sustituyendo el instinto por la justicia, dando moralidad a sus acciones, valiéndose de la razón antes que de sus inclinaciones, y que aunque el estado civil le privaba de muchas cosas obtenía ventajas tan grandes respecto a la naturaleza que “debería bendecir sin tregua el venturoso instante en que la abandonó para siempre y en que, de un animal estúpido y limitado, se transformó en ser inteligente y un hombre”⁶. Esta dicotomía se puede analizar también desde el *Segundo Discurso* y su particular concepto del estado de naturaleza en su relación con la estructura de la Biblia. Caballero Harriet entiende que en el *Segundo Discurso* existe una innegable renuncia al dogma del pecado original y que busca diferenciar el eje de la vida humana, la libertad, de toda instancia divina. A la vez, tampoco puede renunciar del todo a las Escrituras porque necesita un método sobre el cual estructurar su teoría, por lo que el paralelismo metodológico entre estas dos obras hace posicionar la revelación divina frente a una revelación laica⁷. Aranzadi, en la misma línea de interpretación, sostiene que el estado de naturaleza rusioniano funciona como “idea regulativa”, como “mito fundacional” o punto de referencia para juzgar el presente y edificar el futuro⁸, por lo que el estado de naturaleza es el génesis filosófico. Y, aunque es un génesis filosófico en el que no faltan ni el jardín del Edén, ni el pecado, ni la confusión de lenguas, es sin dudas una *versión laicizada*, desmitificada de la historia de los orígenes, donde la teología cristiana ha sido abolida pero sin em-

⁶ J.J. ROUSSEAU, “El Contrato Social” (1762) en *Escritos de Combate*, trad. y notas de S. Masó, introducción, cronología y bibliografía de G. Benrekassa, Alfaguara, Madrid, 1979, p. 415.

⁷ Hay otros autores, como Havens o Gouthier que confirman la tesis de asimilar los modelos metodológicos del *Segundo Discurso* y de la Biblia; ya que formulado como una revelación de lo humano hace las veces de reemplazo de la historia sagrada, donde recompone “un Génesis filosófico sobre los mismos esquemas básicos del Génesis teológico”. F.J. CABALLERO HARRIET, *Naturaleza y Derecho en Jean Jacques Rousseau*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1986, pp. 56 y ss.

⁸ J. ARANZADI, *Rousseau ante el pecado original*, CEFOR Aula Fe y Modernidad, Madrid, 1983, p. 11.

bargo sus esquemas constituyen los esquemas estructurales sobre los que se organiza el pensamiento de Rousseau. Esta explicación no religiosa de Rousseau se plasma con mayor energía en su concepto del mal, su concepción laica del pecado original, donde resuelve el problema del origen del mal sin atribuírselo a Dios ni al hombre pecador, o sea, ni a la voluntad divina ni a la voluntad humana ni siquiera a la necesidad ni a la libertad, sino a un conjunto casi fortuito de elementos que precipitaron al hombre a salir del estado de naturaleza. Como dice Aranzadi “para Rousseau el mal es, por tanto, social, y su rostro en cuanto tal es trabajo, propiedad, esclavitud, opresión, ausencia de libertad”⁹.

Volviendo al estado de naturaleza que describe en el *Segundo Discurso*, Rousseau encuentra dos clases de desigualdades en la especie humana, una que es natural o física y que está determinada por la naturaleza y la otra que es la moral o política y que está establecida o consentida por los hombres. Rousseau, tomando la imagen del hombre tal y cómo se le concibe ahora físicamente y sin profundizar en la evolución del cuerpo humano, dirá que el hombre es “un animal menos fuerte que unos, menos ágil que otros, pero en conjunto organizado más ventajosamente que cualquiera de todos ellos”¹⁰. El hombre en el estado de naturaleza era un hombre habitante de una tierra muy fértil que le proveía de todo lo necesario, un hombre que no era dueño de un sólo instinto sino que los poseía todos, encontrando más fácilmente su forma de subsistir. La naturaleza, a su vez, en ese estado puro, forjaba hombres fuertes y vigorosos, y hacía también que los débiles perecieran en una especie de selección natural. Así el hombre era un *todo entero consigo*, ya que estaba preparado para todo sólo con su propio cuerpo sin necesidad de ningún instrumento y de ningún otro hombre por su natural independencia. Por ello, cuando Rousseau habla de la diferencia entre el hombre en estado de naturaleza y el hombre “después del pecado original”, al decir de Aranzadi, establece como la causa madre de la misma el que el hombre natural *vive en él mismo* y el hombre sociable *vive fuera de sí*¹¹. Esta es la escisión de la unidad primera del hombre, experimentada desde ese primer hombre que desnudo tiene todo en sí mismo, que es su propio instrumento, que es com-

⁹ *Ídem*, p. 19.

¹⁰ J.J. ROUSSEAU, “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres” (1754-5) en *Del Contrato Social. Discurso sobre las Ciencias y las Artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, cit., p. 210.

¹¹ J. ARANZADI, *Rousseau ante el pecado original*, cit., p. 13.



pleto y autosuficiente, al hombre que comienza a adoptar instrumentos para vencer los obstáculos que le permitan la satisfacción de sus necesidades, que debilitan el cuerpo a medida que progresa la industria, y que confirman para Rousseau el mal de la diferencia entre *ser y parecer*.

El hombre vive así, en el estado de naturaleza, en armonía con el entorno, sólo aquejado por las diferencias naturales de edad, problemas de salud y del cuerpo, que eran los verdaderos problemas y contra los cuales no podía defenderse. Pero, muy importante, a las enfermedades Rousseau las ubica sólo en el hombre que vive en sociedad, con lo que no son un problema del hombre *en* naturaleza, sino del hombre *en* la sociedad¹². Es en el estado social, advierte, donde el hombre pareciera atentar contra sí mismo, donde “la extrema desigualdad en la manera de vivir, el exceso de ocio en unos, el exceso de trabajo en otros, la facilidad para excitar y para satisfacer nuestros apetitos y nuestra sensualidad, los alimentos demasiado refinados de los ricos ... , la mala alimentación de los pobres, ... los excesos de todo género ... He ahí las pruebas funestas de que la mayoría de nuestros males son obra de nosotros mismos, y de que los habríamos evitado casi todos conservando la forma de vivir sencilla, uniforme y solitaria que nos fuera prescrita por la naturaleza”¹³. El hombre en estado de naturaleza es para Rousseau, un hombre que lo tiene todo aunque no tenga nada porque lo que no tiene es necesidad, o mejor dicho las tiene satisfechas porque la naturaleza le provee los satisfactores adecuadamente. Para estos hombres no eran problemas la desnudez ni la falta de vivienda ni de muchas inutilidades, a las cuales el estado social las ha ido transformando de comodidades en necesidades y a los hombres en débiles y esclavos de éstas. La naturaleza, para Rousseau, había pensado en todo, pero el hombre rompió estos planes acabando también con su propia felicidad. Por ello dice en el *Emilio*, que “cuanto más cerca se queda el hombre de su condición natural, menor es la diferencia entre sus facultades y sus deseos, y está por consiguiente menos lejos de ser feliz. Nunca es menos miserable que cuando parece carente de todo: porque la miseria no consiste en la privación de las cosas, sino en la necesidad que de ellas se hace sentir”¹⁴.

¹² J.J. ROUSSEAU, “Discurso sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los hombres” (1754-5), en *Escritos de Combate*, cit., pp. 155 y ss.

¹³ *Ídem*, p. 156.

¹⁴ J.J. ROUSSEAU, *Emilio, o De la Educación* (1762), trad., prólogo y notas de M. Armiño, Alianza, Madrid, 1990, p. 95.

A su vez, para Rousseau, la naturaleza no había hecho a hombres y a animales exactamente iguales; ya que éstos eran una máquina ingeniosa de estímulos e instintos, mientras que aquel concurre con la obra natural en calidad de agente libre, lo que marca en el hombre la gran diferencia con las otras especies animales¹⁵. El hombre se sabe libre para elegir y para optar y es en la conciencia de esta libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma, ya que esa conciencia de la facultad de libertad es un acto puramente espiritual. Otra cualidad que diferencia al hombre del animal, es su capacidad de perfeccionamiento que le lleva a alejarse cada vez más del estado de naturaleza, lo que se transforma en una de las causas de las desgracias humanas al sacarlo de la condición originaria. El hombre en su condición originaria, entonces, sólo era capaz de percibir y sentir, primer estado que le era común con los otros animales, pero luego comenzará a querer y no querer, a desear y a temer. Desde allí Rousseau despliega su teoría del conocimiento humano, diciendo que entendimiento y pasiones se deben mucho en común; ya que una incentiva o excita a la otra, se interinfluyen. Conocemos porque queremos y deseamos gozar, proceso que sólo se da a través del razonamiento, y esta pasión por la cual nos vemos obligados a razonar tiene su origen en nuestras necesidades y progresa a partir de nuestros conocimientos. Las necesidades han movido al hombre y han producido su historia, concluye Rousseau, con lo que no hay otra forma de explicar cómo pudo un hombre llegar desde el estado de naturaleza al estado social sino era a partir de la ayuda de la comunicación y del aguijón de las necesidades¹⁶.

En el estado de naturaleza, entonces, el hombre para Rousseau no tenía relaciones morales, ni deberes, ni existían juicios valorativos. Los hombres no podían ser ni buenos ni malos, no tenían vicios ni virtudes. Difiere en estas conclusiones específicamente de Hobbes y así lo expresa, ya que él no está de acuerdo en decir que como el hombre no tenía ninguna idea de la bondad, era naturalmente mal-

¹⁵ J.J. ROUSSEAU, "Discurso sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los hombres" (1754-5), en *Escritos de Combate*, cit., pp. 158 in fine y siguientes.

¹⁶ *Ídem*, pp. 160-162. Resultan muy relevantes las relaciones que establece Rousseau entre las necesidades y la influencia de los climas relacionados a la civilización. Véase Caballero Harriet cuando analiza las *Considérations sur l'influence des climats relativement à la civilisation* de Rousseau. F.J. CABALLERO HARRIET, *Naturaleza y Derecho en Jean Jacques Rousseau*, cit., p. 73. Igualmente, la vinculación que establece entre las necesidades y la comunicación, especialmente en J.J. ROUSSEAU, "Discurso sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los hombres" (1754-5), en *Escritos de Combate*, cit., pp. 163-169 y *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (1781), trad. de M. Armiño, Akal, Madrid, 1980.



vado¹⁷. Sostiene que Hobbes introduce elementos de la sociedad civil en su concepto de estado de naturaleza; ya que éste, lejos de ser belicoso, es el más apto para la paz y el que mejor conviene al género humano. La propia conservación del hombre no compromete ni se opone necesariamente a la de otro hombre, afirma, porque la calma de las pasiones y la ignorancia del vicio es lo que les impide obrar mal¹⁸. Rousseau asume que el hombre natural no era bueno porque lo quisiera, sino que en su mundo no era ni bueno ni malo, porque sólo desde una vista exterior de ese contexto se puede valorar lo que era bueno¹⁹. En la carta a Beaumont, igualmente, explica que “el principio fundamental de toda moral, sobre el cual he razonado en todos mis escritos ... es que el hombre es naturalmente bueno, amante de la justicia y el orden, que no hay perversidad original en el corazón humano y que los primeros impulsos de la naturaleza son siempre rectos ... la única pasión que nace con el hombre ... el amor a sí, es indiferente en sí misma al bien y al mal, y que no se hace buena o mala sino por accidente y según las circunstancias en que se desenvuelva”²⁰. Así seguirá en lo que define como el se-

¹⁷ “Con razón se han dicho estas dos cosas: *el hombre es un dios para el hombre y el hombre es un lobo para el hombre*”. T. HOBBS, *El ciudadano*, trad. de J. Rodríguez Feo, C.S.I.C. y Debate, Madrid, 1992, p. 2. Igualmente, T. HOBBS, *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, trad., prólogo y notas de C. Mellizo, Alianza, Madrid, 1993.

¹⁸ J.J. ROUSSEAU, “Discurso sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los hombres” (1754-5), en *Escritos de Combate*, cit., pp. 154 y 170. Todorov admite que la bondad que Rousseau le atribuye al hombre natural es un poco singular y paradójica; ya que el hombre no es intencionalmente bueno porque aún no dispone de razón y porque no conoce la división entre el bien y el mal. T. TODOROV, *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*, trad. de M. Renta Segura, Gedisa, Barcelona, 1987, p. 17. Desde planteamientos familiares, es muy recomendable el análisis que hace Campoy Cervera de la concepción rusioniana como antecedente del modelo liberacionista en relación a los derechos de los niños y la infancia. Véase I. CAMPOY CERVERA, *La fundamentación de los derechos de los niños. Modelos de reconocimiento y protección*, Dykinson, Madrid, 2006, Capítulo IV: “Los planteamientos de Rousseau como antecedentes del modelo liberacionista”, pp. 603-767.

¹⁹ Por ello reflexiona en el *Emilio* que “no hay perversidad original en el corazón humano ... La única pasión natural al hombre es el amor de sí mismo ... que sólo se vuelve bueno o malo por la aplicación que de él hagamos y las relaciones que le demos”. J.J. ROUSSEAU, *Emilio, o De la Educación*, cit., p. 111.

²⁰ J.J. ROUSSEAU, “Jean-Jacques Rousseau, ciudadano de Ginebra, a Christophe de Beaumont, Arzobispo de Paris, ...” (1762) en *Escritos Polémicos*, cit., pp. 61 y sig. En el mismo sentido escribe que “mientras la oposición de intereses no sobrepase a los dones de la inteligencia, los hombres son esencialmente buenos”. J.J. ROUSSEAU, “A Christophe de Beaumont” (1762) en *Escritos de Combate*, cit., pp. 540-541. Como fundamento a estas ideas Rousseau agrega un concepto muy importante de su teoría: la *piedad*, que describe como una “repugnancia

gundo momento en el estado de naturaleza, el estado intermedio, donde los hombres en la medida en que no haya oposición de intereses, seguirán siendo buenos. Pero es en el tercer momento, el estado de guerra, en el cual el hombre ha abandonado el estado de naturaleza, donde se convierten en malos.

Otra de las importantes diferencias que analiza Rousseau de la situación del hombre en el estado de naturaleza, es el sexo. Distingue un concepto de sexo físico –idea o deseo de unirse a otro– del sexo moral, que es lo que determina ese deseo, esa exclusividad, un sentimiento que peyorativamente llama ficticio de la sociedad y que sólo es celebrado por mujeres. Señala, por ello, que en el estado de naturaleza el hombre estaba limitado sólo a lo físico del amor, al impulso de la naturaleza donde satisfecha la necesidad, el placer se extinguía y que esto dotaba a la vida de gran tranquilidad²¹. En estas relaciones naturales, los hombres no se reconocían individualmente, todos eran independientes, eran libres, no había dominadores ni dominados, no había propiedad ni propietarios, todos eran, en esas mismas condiciones, iguales. Tan iguales que ni siquiera se reconocían en familias; ya que en el estado de naturaleza sólo tenían la función de la autoconservación del hombre mientras éste estaba en la infancia y lo necesitaba, luego del cual todos eran uno más, salvo que voluntariamente, no naturalmente, decidieran permanecer juntos.

innata a ver sufrir a un semejante”. J.J. ROUSSEAU, “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres” (1754-5) en *Del Contrato Social. Discurso sobre las Ciencias y las Artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, cit., p. 235. De todas formas, según muestra Armiño, la piedad es un tema controvertido en la teoría de Rousseau, especialmente por las contradicciones del mismo en varias de sus obras, como el *Segundo Discurso*, el *Ensayo sobre el origen de las Lenguas* y el *Emilio*, donde le da al mismo contenidos muy diversos y hasta contrarios. *Ibidem*, nota 3 del traductor. Sobre el tema se recomienda J. STILL, *Justice and difference in the works of Rousseau. Bienfaisance and Pudeur*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, especialmente Capítulo IV: “The passion of pity in Rousseau’s theory of man”, pp. 82 a 107.

²¹ No había luchas, a diferencia de los animales, porque no había celos ni escasez de hembras. Pero advierte que esta situación en la vida social ha cambiado a tal dimensión “que el deber de una eterna fidelidad no sirve más que para originar adulterios; y en que las leyes mismas de la continencia y del honor extienden necesariamente el desenfreno y la multiplicación de abortos”. J.J. ROUSSEAU, “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres” (1754-5) en *Del Contrato Social. Discurso sobre las Ciencias y las Artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, cit., p. 244. También critica que en nuestras sociedades el Estado “al hacer a los niños onerosos para sus padres, los mata indistintamente antes del nacimiento”, reflexiones que valen como parte de las explicaciones exculpatorias sobre uno de los hechos más controvertidos de su biografía, como analizaré posteriormente, en relación con sus hijos. *Ídem*, p. 211.

Por consiguiente, Rousseau critica duramente la desigualdad entre los hombres como una desigualdad producto de la vida en sociedad, causada por el orden en que están establecidas las instituciones en el estado social. Incluso las diferencias de talento, porque en un mundo donde todos somos iguales, donde no existe la propiedad ni las relaciones sociales, no tienen sentido las instituciones de la desigualdad, que sí cobran, en cambio, relevancia en el estado social. Así, asumiendo que la desigualdad apenas es sensible en el estado de naturaleza y que su influencia es en él casi nula, el reto de Rousseau será intentar explicar su origen.

3. DESIGUALDAD Y NATURALEZA: LA ESTRATEGIA IGUALITARIA DEL CONTRATO

Cuando Rousseau se adentra a explicar el origen de la desigualdad entre los hombres, encuentra no sólo una causa, sino la confluencia de varias, aunque la propiedad resulta su principal objeto de crítica en diferentes obras. Sobre ella afirma –en una idea ya repetida demasiadas veces y nunca superada en su intención e intensidad– “El primero a quien, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir: ‘Esto es mío’, y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, cuántas miserias y horrores habría ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas o cegando el foso, hubiera gritado a sus semejantes: ‘¡Guardaos de escuchar a este impostor, estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra no es de nadie!’”²². Rousseau nos sitúa en un momento hipotético frente al primer hombre

²² J.J. ROUSSEAU, “Discurso sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los hombres” (1754-5), en *Escritos de Combate*, cit., p. 180. Es sugerente el comentario que Voltaire anotó en el *Segundo Discurso* al lado de esta frase de Rousseau: “he ahí la filosofía de un bribón que quisiera que los ricos fueran robados por los pobres”. Esta polémica surge principalmente debido a un suceso político muy importante que estaba ocurriendo en Francia, y al cual Locke le había dado sustento teórico, que era el cercado de terrenos rurales para mejorar el rendimiento de las tierras que dejaba sin pastos comunales a los campesinos sin propiedad y que generó grandes manifestaciones de violencia. Aunque, obviamente, hay una diferencia muy importante entre la propiedad de Locke y la de Rousseau; ya que para el primero la propiedad es un derecho natural, mientras que para el segundo supone el último momento del estado de naturaleza. Véase J.J. ROUSSEAU, “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres” (1754-5) en *Del Contrato Social. Discurso sobre las Ciencias y las Artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*,

que cercó un terreno y que dio nacimiento a la propiedad privada y con ella al desencadenamiento del proceso de degradación humana, al alejamiento del estado de naturaleza, y por lo tanto, a la miseria y a infelicidad. Y, como él lo entendía, no era posible un retroceso, ya un hecho que como todo proceso tenía diferentes etapas de formación, desde la aparición del trabajo como mano de obra hasta la institución del derecho de propiedad sobre lo trabajado.

Rousseau analiza no sólo el proceso de formación de la propiedad, sino de todos los problemas relacionados a ella, a los que llamará dificultades, casualidades o azares que sufren los hombres que no les permiten seguir en el estado natural en el que estaban, y que provocan las relaciones sociales²³. Entre estas dificultades menciona las trabas naturales inevitables como eran la altura de los árboles de alimentos, la competencia de los animales por la alimentación, la violencia que estas situaciones comenzaban a generar, la extensión del género humano, factores climáticos, el descubrimiento del fuego, la aparición de la reflexión, el aumento de la superioridad frente a otras especies y la consiguiente apropiación de ellas, los recuerdos de hechos de otros hombres, el aprendizaje del bienestar como móvil de las acciones humanas, el surgimiento de compromisos mutuos, los avances del lenguaje y de la comunicación y la consecuencia de la fluidez de las relaciones sociales, el perfeccionamiento de la industria y de los instrumentos y el avance indiscriminado de la propiedad y de la agricultura. Se vuelve entonces, desde otro argumento, sobre la ya expuesta concepción de la necesidad obligando al hombre a vencer los obstáculos que le ponía la naturaleza, como empuje en el hombre para superar las dificultades que se le presentan en su supervivencia lo que le produjo una *prudencia maquinal* que le servía de denunciante de situaciones que atentaban contra su conservación.

Todas estas situaciones o dificultades, hacen que el hombre natural comience a tener retorno de su contexto, a armar relaciones con los objetos, ani-

cit., p. 248, nota 1 y J. LOCKE, *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, trad., prólogo y notas de C. Mellizo, Alianza, Madrid, 2004 (1690, 1764), especialmente Capítulo 5: "De la propiedad", pp. 55 a 75. Igualmente, F.J. CABALLERO HARRIET, *Naturaleza y Derecho en Jean Jacques Rousseau*, *cit.*, p. 91.

²³ La propiedad es un tema recurrente en Rousseau relacionada a los males del hombre. Véase la respuesta a Voltaire sobre los *Poemas del Desastre de Lisboa*, que le genera otra de sus polémicas. J.J. ROUSSEAU, "Carta de J.J. Rousseau al Señor Voltaire" (1756) en *Escritos Polémicos*, *cit.*, pp. 6 y ss.. Véase también M. GARCÍA, "Rousseau y la Democracia. Del Discurso de la Desigualdad al Contrato Social", *Revista de Investigación e Información Filosófica: Pensamiento*, enero/marzo, 1979, p. 42.

males y otras personas que tenía a su alrededor, dándose cuenta de que no está solo como creía estarlo en el estado de naturaleza –donde en realidad tampoco lo estaba, sino que no consideraba la existencia de los demás, no se comunicaba con los demás, no los necesitaba–. Ahora, en el estado social, el hombre “esta totalmente determinado por su pertenencia social, por su dependencia de los demás ... descubre la existencia de los demás”, comienza a mirar a los otros y a necesitar y querer ser mirado por ellos²⁴. Comienza a construirse a partir de la mirada del otro como primer paso de la socialización, se relaciona con más hombres y con más objetos y adquiere ideas que hasta ese momento eran nuevas como el mérito y la belleza lo que le produce sentimientos de preferencias. Y con ello, “la estima pública tuvo un precio ... y este fue el primer paso hacia la desigualdad”²⁵; ya que empezó a haber personas que hacían mejor unas cosas que otras, que eran preferidas por algo a otras, dando nacimiento a la vanidad, al desprecio, a la vergüenza y a la envidia. De allí salieron los primeros deberes de la civilidad, y también las venganzas y la crueldad.

Toda esta primera época de alejamiento del primitivo estado de naturaleza es la llamada por Rousseau ‘la primera revolución’, donde se establecen y diferencian las familias y con ellas los hombres y donde se introduce una especie de propiedad, la ligada directamente con la utilidad. De este momento inicial de sociedad quizás el suceso más determinante es la formación de las familias, el hábito de vivir juntos, la opción por ello. Desaparece el sólo amor sexual, para dar paso al amor conyugal y paternal. Cada familia se volvió una pequeña sociedad, lo que trajo aparejado también la diferenciación de roles y funciones de los géneros, las mujeres se volvieron más sedentarias y se ocuparon de los hijos y del hogar y los hombres salieron en busca de los alimentos y la subsistencia de la familia²⁶. Respecto a la propiedad sin utilidad, en su última respuesta a Bordes sobre su *Discurso sobre las Ciencias*

²⁴ T. TODOROV, *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*, cit., p. 18. Todorov diferencia entre el ‘amor por sí’, que es el instinto de conservación y la única pasión del hombre natural y que comparte con los animales y el ‘amor propio’, que sólo lo encontramos en el hombre social porque implica un posicionamiento frente a un otro, un preferirse a todos.

²⁵ J.J. ROUSSEAU, “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres” (1754-5) en *Del Contrato Social. Discurso sobre las Ciencias y las Artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, cit., p. 255.

²⁶ *Idem*, p. 253. García explica que la formación de la familia rusioniana queda ligada a la división del trabajo por clases de trabajo y por personas encargadas de los mismos, llamando a este segundo proceso la *matriz de la desigualdad*. M. GARCÍA, “Rousseau y la Democracia. Del Discurso de la Desigualdad al Contrato Social”, cit., p. 42.

y las Artes, advierte que el lujo no es necesario para la vida y que “redunda en perjuicio todo lo que sea excederse de lo necesario natural”²⁷. Puede que el lujo, matiza, resulte necesario para dar pan a los pobres; pero es innegable que si no hubiera lujo no habría pobres, con lo que los conceptos de desigualdad/riqueza/propiedad/pobreza/lujo/miseria y hasta ciencia, se encuentran en el mismo escenario que permite y fortalece las miserias y los dolores humanos. A similares conclusiones llegará en la respuesta al Rey de Polonia sobre su *Discurso sobre las Ciencias y las Artes* donde expresará que “la primera causa del mal es la desigualdad; de la desigualdad proceden las riquezas, pues los conceptos de pobre y rico son relativos, y dondequiera que los hombres sean iguales no habrá ni ricos ni pobres”²⁸.

A través del desarrollo de estos avatares Rousseau explica cómo la crueldad está en el hombre pero en un momento determinado del proceso de alejamiento del estado de naturaleza, y no como algo implícito en él. En la naturaleza del hombre, afirma, no está la crueldad porque el hombre es naturalmente bueno o, mejor dicho, porque no conoce la diferencia entre el bien y el mal. Será el proceso de alejamiento de ese estado de paz el que lo transformará en cruel. Pero, admite, acorde a su tesis sobre la degradación progresiva de la sociedad, que de alguna manera estaba en el hombre también su decadencia, como que en la paz del estado de naturaleza estaba en potencia la miseria y la crueldad de la sociedad civil esperando que llegara el justo momento para existir y desarrollarse²⁹. Ahora el mundo era otro, el estado de naturaleza estaba cambiando, el hombre necesitaba adaptarse y también mutar.

A la vez, sostiene que este estado intermedio entre el estado de naturaleza y los cambios que se estaban realizando, debió ser la época más feliz y más durable del hombre. Pareciera, entonces, que a medida que va desarrollando sus ideas, encuentra en este paso del estado de naturaleza al estado civil, una época que sin ser tan natural le da al hombre felicidad y traslada su juicio de que el mejor estado para el hombre era el del estado primitivo a

²⁷ J.J. ROUSSEAU, “Última respuesta de J. J. Rousseau” (1752) en *Escritos de Combate*, cit., pp. 98-99 y 82-83.

²⁸ J.J. ROUSSEAU, “Respuesta al Rey de Polonia, Duque de Lorena” (1751?) en *Escritos de Combate*, cit., p. 63.

²⁹ J.J. ROUSSEAU, “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres” (1754-5) en *Del Contrato Social. Discurso sobre las Ciencias y las Artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, cit., p. 233.

este estado intermedio, valiéndose de datos empíricos de las conquistas³⁰. El hombre vivía feliz en este estado intermedio hasta que el invento de dos artes produjo la gran revolución que terminó por arrasar la igualdad y la felicidad del hombre: la metalúrgica y la agricultura³¹. Éstas introdujeron necesariamente la propiedad, y con ella el trabajo, la esclavitud y la miseria, con lo que la igualdad desapareció para siempre y todo cambió. Fueron necesarios otros hombres y otras artes para permitir la agricultura y la metalúrgica; ya que se necesitaban generaciones de obreros, había más bocas que alimentar y menos manos directamente relacionadas a la subsistencia. Así y todo, quizá las cosas no hubieran desencadenado en desigualdades tan profundas si los talentos de los hombres hubieran sido iguales y si existiera proporción entre lo producido y lo necesitado. Rousseau afirma en el *Discurso sobre las Ciencias y las Artes* que “¿De dónde nacen todos estos abusos, si no es de la funesta desigualdad introducida entre los hombres por la distinción de los talentos y la degradación de las virtudes?”³². Y las desigualdades se mantenían y se agudizaban: los más diestros cultivaban mejor y sacaban más partido o beneficios, obtenían mejores tierras, el más fuerte trabajaba más, el más inteligente con igual trabajo obtenía más. Todo se fue desencadenando a un ritmo vertiginoso de decadencia y conflicto, donde *ser* y *parecer* llegaron a ser dos cosas muy diferentes y el hombre dejó de ser libre e in-

³⁰ Refiriéndose a los indígenas con quienes se encuentran los conquistadores, dirá “Si esos pobres salvajes fueran tan desgraciados como se pretende, ¿Por qué inconcebible depravación de juicio rehúsan constantemente cultivarse a imitación nuestra, o aprender a vivir felices entre nosotros, mientras se lee en mil lugares que franceses u otros europeos se han refugiado voluntariamente entre esas naciones, han pasado allí su vida entera sin poder abandonar ya una manera tan extraña de vivir, y se ve incluso misioneros sensatos añorar con enternecimiento los días tranquilos e inocentes que pasaron entre estos pueblos tan despreciados?” *Ídem*, p. 330 nota 16.

³¹ J.J. ROUSSEAU, “Discurso sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los hombres” (1754-5), en *Escritos de Combate*, cit., pp. 187. Aranzadi considera que para Rousseau “la propiedad es condición de la posibilidad de la agricultura y ésta es por tanto incompatible con el estado de naturaleza: *no hay paraísos agrarios*”. Frente al *homo homini lupus* de Hobbes, el imperativo categórico de Rousseau sería *hacer el bien con el menor mal posible a los otros*. J. ARANZADI, *Rousseau ante el pecado original*, cit., pp. 14-15 y R. GRIMSLEY, *La Filosofía de Rousseau*, cit., p. 52 y sig.

³² J.J. ROUSSEAU, “Discurso sobre las Ciencias y las Artes” (1750) en *Escritos de Combate*, cit., p. 27 y J.J. ROUSSEAU, “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres” (1754-5) en *Del Contrato Social. Discurso sobre las Ciencias y las Artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, cit., p. 261.

dependiente para pasar a ser esclavo de sus necesidades, de otros hombres y hasta de sí mismo, porque aún rico, necesitaba de los otros. Aparecen los abusos, la ambición devoradora, la inclinación a perjudicarse mutuamente, la envidia, la competencia, la rivalidad, la oposición de intereses, el deseo de encontrar beneficios a costa de los otros, la dominación y la servidumbre al conocer los ricos el placer de dominar y al regir la propiedad todas las relaciones entre los hombres. Este es el estado de guerra, de completo desorden en el que desencadenó el estado intermedio luego del estado de naturaleza y que le da fin a éste, un estado diferente al de Hobbes que lo ubica como el estado de naturaleza. Rousseau, en cambio, dirá que aquí el hombre ya no está en el estado de naturaleza, esta *desnaturalizado*, ya ha salido del estado de naturaleza y todavía no ha entrado en el estado civil. Ha destruido por completo la igualdad, ahora se halla inmerso en una realidad de desigualdad y de infelicidad. Y esta *caída* del paraíso del estado natural esta posibilitada por la conjunción de dos elementos que separan al hombre de los animales, que es la libertad y la capacidad de perfeccionarse, a la que llama *origen de todas las desgracias*.

Rousseau analiza que en esta complicada situación es imposible que los hombres no hayan reflexionado para intentar encontrar una salida a tan desesperante contexto, especialmente los ricos que todo lo que tenían lo podían perder ya que nada les garantizaba su propiedad, que adquirida por medio de la fuerza, también por ella podrían ser despojados. Así, imagina que es en la mente del hombre rico, acuciado por la necesidad de defensa de sus propiedades, y no del pobre que no sólo no tenía nada que perder sino que estaba al borde de perder hasta la potencia de tener algo, donde se planeó la estrategia más perfecta, el plan más conveniente, la salida: emplear en su favor las fuerzas mismas de quienes los atacaban y darles otras instituciones que le fuesen tan favorables como contrario le era el derecho natural. Habrán convencido a todos de las ventajas de unirse para defenderse, asume Rousseau, en un “Unámonos ... para proteger de la opresión a los débiles, contener a los ambiciosos, y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece. Instituyamos reglamentos de justicia y de paz con los que todos estén obligados a conformarse ... en lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, reunámonos en un poder supremo que nos gobierne según leyes sabias ... ”³³.

³³ J.J. ROUSSEAU, “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres” (1754-5) en *Del Contrato Social. Discurso sobre las Ciencias y las Artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, cit., p. 265.

Y obviamente, habría bastado mucho menos que esto para que los hombres cansados de tanta violencia, aceptasen buscar una solución. Todos corrieron, así, al encuentro de sus cadenas creyendo asegurar su libertad porque no tenían experiencia suficiente para prever los peligros de la organización política, reflexiona Rousseau. El hombre se había puesto ya en un camino, que como su proceso de degradación, no tenía vuelta atrás.

4. IGUALDAD Y SOCIEDAD: EL CONCEPTO DE HOMBRE POLÍTICO

Resulta útil a los fines analíticos realizar una distinción en el concepto de hombre rusioniano: entre el concepto de hombre/humanidad-naturaleza y el de hombre político/hombre sociedad³⁴, desde su forma de ver al hombre y al mundo, especialmente en su *Segundo Discurso* y en el *Contrato Social*. Rousseau muestra una diferencia clara entre el hombre y el ciudadano, situados en dos escenarios adversos: uno en el estado de naturaleza y otro en el estado social, que considera en principio un modo degenerado de relación donde es posible comenzar a hablar de moralidad y de libertad. Moralidad como la aceptación de un cierto orden humano del cual ésta misma dependerá, pero presuponiendo necesariamente a la libertad, como característica diferenciadora y definitoria del hombre. Libertad, a su vez, que le permite al hombre entrar a formar con sus congéneres una sociedad, porque la sociabilidad no es innata en el hombre ni puede ser explicada como un fenómeno natural. El hombre posee únicamente facultades que le permiten ponerse en contacto con sus congéneres, pero será desde su libertad, como base de la vida política, que decidirá formar una sociedad, que firmará un contrato con otros hombres para organizar una sociedad y regular su libertad.

Esta dinámica entre hombre y hombre político no es pacífica en el pensamiento rusioniano, ya que hay diferencias entre el pacto social definido desde el *Segundo Discurso* y el del *Contrato Social*, aunque el mismo Rousseau los conecta. Estas diferencias a simple vista pueden ser analizadas como contra-

³⁴ Todorov sostiene que Rousseau plantea entre el hombre y el hombre político una contradicción insalvable, entre el hombre y el ciudadano una desdicha irreparable, uno propio del estado de naturaleza y otro del estado social, donde ya ha desaparecido todo rastro del hombre natural. Grimsley afirma que una de las ideas clave en la diferencia del hombre y del hombre político en la doctrina rusioniana es la consideración de la moral como surgiendo en el hombre en sociedad. Véase T. TODOROV, *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*, cit., p. 29 y R. GRIMSLEY, *La Filosofía de Rousseau*, cit., pp. 116-118.

dicciones, pero también pueden ser entendidas como diferentes formas de tratar la cuestión. El *Segundo Discurso* plantea el problema, critica duramente el estado al que ha llegado la humanidad y arremete contra la desigualdad. El pacto es visto, por ello, como la única solución que le queda a los hombres, pero de ninguna manera como lo que mejor podría haberles pasado; ya que lo mejor era que se quedaran en el estado de naturaleza o por lo menos en el estado intermedio. Llegada la humanidad a esta situación de degradación la alternativa es establecer el cuerpo político como un verdadero contrato entre el pueblo y los jefes que se eligen, "contrato por el cual las dos partes se obligan a la observación de leyes que en él se estipulan y que forman los vínculos de su unión ..."³⁵. Así, los ricos ceden poder y libertad para garantizar la defensa de sus bienes, sus propiedades, su vida que son elementos constitutivos de su ser. En cambio los pobres, que no tenían nada que perder, asienten, pensando encontrar su tan perdida igualdad. Y ambos, de alguna manera, siguiendo la máxima política fundamental rusioniana, se dan jefes para defender su libertad y no para que los esclavicen. Este cuerpo político que se configura es un verdadero contrato entre el pueblo y los jefes que se escoge en completa observación de la ley que obliga a todos los miembros del estado. Por ello, el magistrado sólo puede usar de su poder con el contenido de la intención del pueblo manteniendo a cada uno en el goce pacífico de lo que le pertenece, y prefiriendo la utilidad pública a su propio interés. Así la ley, porque es fruto de la voluntad general, si es destruida o violada deslegitima al magistrado y el pueblo no tiene obligación de obedecerla, volviendo por derecho a su libertad natural; ya que el contrato es revocable si no se respeta la voluntad general que es su base de legitimidad.

Pero este contrato, aún con sus garantías, no evita el progreso de la desigualdad, o mejor dicho no garantiza *per se* ningún tipo de igualdad, ya que si se analiza junto a Rousseau el progreso de la desigualdad a lo largo de la historia por él relatada, encontramos primero la desigualdad que produjo la ley y el establecimiento de la propiedad autorizando desigualdades entre ricos y pobres, luego se instituye la magistratura y con ello se autoriza la desigualdad entre poderosos y débiles, y por último el cambio de poder legítimo en poder arbitrario que autoriza la relación entre amos y esclavos. Esta

³⁵ J.J. ROUSSEAU, "Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres" (1754-5) en *Del Contrato Social. Discurso sobre las Ciencias y las Artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, cit., p. 275.



inexorable decadencia, ligada ahora a un pacto social y no a un estado de naturaleza, es más contundente todavía en una frase que junto a muchas fueron suprimidas por él en la versión definitiva del *Segundo Discurso* –quizá por el tono elevado de las mismas–: “¿Quién protegerá al Estado contra su protector cuando se convierta en el Tirano, y qué habremos ganado sino un enemigo más, al que ni siquiera nos estará permitido resistir? ... será fácil hacer pasar la justa indignación de un pueblo que reclama su libertad por voces sediciosas de un tropel de amotinados ... y se volverá más peligroso reclamar las leyes que infringirlas”³⁶. De todos modos, sugiere, un buen estudio del desarrollo de los gobiernos permitiría conocer los diferentes aspectos bajo los cuales se ha desarrollado la desigualdad y cómo puede seguir haciéndolo en los siglos futuros. El proceso de la desigualdad, entonces, que lejos de acabarse en el estado civil se perpetúa, acabará llevando a la sociedad al gobierno despótico, punto extremo donde se cierra el ciclo de la desigualdad porque es el gobierno de la completa desigualdad y donde paradójicamente todos vuelven a ser iguales porque ya no son nada. Los súbditos no tienen más ley que el amo ni el amo más regla que sus pasiones, se alejan los límites del bien y del mal y vuelve a regir la ley del más fuerte. Así, desde el estado de naturaleza nos trasladamos al estado civil para volver a caer en un nuevo estado de naturaleza, pero ahora fruto de la corrupción. Por ello mismo, Grimsley afirma que para crear una forma de gobierno que preserve la libertad de los ciudadanos y ejerza una influencia beneficiosa sobre sus acciones, es necesario superar “la corrupción de todos los principios fundamentales por la influencia perniciosa de la sociedad”³⁷. En efecto, lo que pretende Rousseau al mostrar el proceso de la historia humana es revelar que éste ha implicado un error de enjuiciamiento del hombre, donde la historia es el relato de su esclavitud y sus desgracias en vez de su felicidad. Y ello no se soluciona con un estudio del desarrollo histórico ni determinando los principios políticos a través de un gobierno real presente o futuro, sino, quizá como pretende el subtítulo del *Contrato Social*, “Principios de dere-

³⁶ J.J. ROUSSEAU, “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres” (1754-5) en *Del Contrato Social. Discurso sobre las Ciencias y las Artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, cit., p. 279 nota 1.

³⁷ R. GRIMSLEY, *La Filosofía de Rousseau*, cit., p. 122. Benrekassa sostiene que para Rousseau toda la historia del hombre, desde que sale de la existencia presocial e inicia la existencia histórica, es “paradójicamente la de una separación –de sí mismo y de los demás– y la de una reunión falsificada” en el pacto social. G. BENREKASSA, “Introducción” a J.J. ROUSSEAU, *Escritos de Combate*, cit., p. XXIII.

cho político”, estudiando no las actitudes de gobiernos reales, sino los fundamentos de todos los gobiernos legítimos y la naturaleza de la obligación política.

De esta manera, el contrato social se estructura como la *solución rusioniana* a la situación caótica en que degeneraron los hombres luego de alejarse del estado de naturaleza. Según García, Rousseau ve en el pacto la única posibilidad a la vuelta de la igualdad perdida del estado de naturaleza³⁸. La sociedad es un proceso irreversible que no permite volver al estado de naturaleza para ser iguales, con lo cual sólo queda reconstruir de alguna manera la igualdad y el contrato social es la única salida. Así, en el *Segundo Discurso* Rousseau expone el diagnóstico social, mientras que en el *Contrato Social* establece la forma de acercar una solución de política social que se configure como la estrategia viable³⁹.

Analizando ahora en concreto la estrategia rusioniana para la igualdad, resulta imprescindible partir de uno de los conceptos básicos de este pacto social, de esta primera convención: el paso del estado de naturaleza al estado de guerra o caos y de allí al estado social. Rousseau tanto en el *Segundo Discurso* como en el *Contrato Social* se esfuerza en justificar que estos pasos que van dando los hombres son definitivos y que de continuar así, el género humano perecería. El pacto es la única alternativa de conservación y, por ello, su objetivo es “formar por agregación una suma de fuerzas capaz de sobrepasar la resistencia” convirtiéndose en “una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y en virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca empero más que a sí mismo y quede tan libre como antes”⁴⁰. De esta mane-

³⁸ M. GARCÍA, “Rousseau y la Democracia. Del Discurso de la Desigualdad al Contrato Social”, *cit.*, p. 44.

³⁹ Caballero Harriet afirma que el conocimiento del *Segundo Discurso* era *conditio sine qua non* para la comprensión del *Contrato Social*, era la introducción natural al mismo. F.J. CABALLERO HARRIET, *Naturaleza y Derecho en Jean Jacques Rousseau*, *cit.*, pp. 42-43.

⁴⁰ J.J. ROUSSEAU, “El Contrato Social” en *Escritos de Combate*, *cit.*, p. 410. Aranzadi recuerda la diversidad de interpretaciones rusionianas que han permitido justificar tendencias muy disímiles. Unos, siguiendo a Engels y la interpretación marxista de Rousseau postulan la síntesis por la revolución y otros, siguiendo a Kant y la interpretación liberal, defienden la síntesis por la pedagogía, aunque tanto una como otra esperan la reconciliación de naturaleza y cultura del desarrollo histórico. J. ARANZADI, *Rousseau ante el pecado original*, *cit.*, pp. 18 y 19. Igualmente, véase J. RUBIO CARRACEDO, “Rousseau en Kant” en J. MUGUERZA y R. RODRIGUEZ ARAMAYO (edit.), *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 353, donde profundiza especialmente la segunda tendencia.

ra, Rousseau conjuga los dos instrumentos que posee el hombre en su conservación, que es la fuerza y la libertad, la libertad para someterse al pacto y la fuerza como entrega. Pero como el estado natural del hombre no es el pacto (entendido como libertad civil) sino la libertad (entendida como libertad natural), cuando alguna de las cláusulas del pacto fuese violada, el hombre recuperaría su libertad natural y el pacto se desvanecería. De esta manera, el contrato social se presenta como una alternativa diferente al uso de la fuerza y responde a la pregunta del quién y del cómo de la autoridad, donde la condición básica de la legitimidad del pacto es el consentimiento de los implicados. Como recuerda García, la naturaleza no da al hombre más que un derecho: el de la libertad-igualdad, y sólo con estos derechos el hombre llega al contrato social, desde donde surgirán necesariamente todos los demás derechos, que como también son positivos y por ende posteriores al pacto, reciben de éstos la legitimidad⁴¹.

Pero el hombre no entrega sólo su fuerza en el pacto, sino que lo da todo. Y esta es la clave del otro valor fundamental: la igualdad. El hombre, cada hombre en este pacto de asociación y no de sumisión, porque como hombre libre elige y se asocia en un acto de voluntad en el que no se somete a otros sino a su misma voluntad, enajena todos sus derechos a la comunidad⁴². Esta condición de igualdad es la que a su vez, como reflejo, permite mantener la igualdad, porque como no hay ningún asociado sobre el que no se adquiriera el mismo derecho que se le cede sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde, así como más fuerza para conservar lo que se tiene. Es una conjugación equilibrada entre igualdad formal e igualdad material o de condiciones, donde estas dos esferas de la igualdad no están separadas, sino que van unidas en el mismo concepto del pacto de asociación. Desde este momento, todos y cada uno pasan a formar parte de un cuerpo moral y colectivo que encierra un compromiso recíproco de lo público con los particulares, debido a la singular disposición que Rousseau le hace jugar a cada uno de los individuos en el Estado y como un efecto del pacto de asociación. Como una contrapartida de igualdad en libertad asociada o libertad civil; ya que entiende que en el pacto el hombre pierde una libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo

⁴¹ M. GARCÍA, "Rousseau y la Democracia. Del Discurso de la Desigualdad al Contrato Social", *cit.*, p. 50. Aún la libertad, acota, de ser natural ha pasado a ser convencional y civil y legitimadora de la autoridad, lo que la convierte en una idea revolucionaria, al margen de la respuesta a la que luego arribe Rousseau.

⁴² J.J. ROUSSEAU, "El Contrato Social" en *Escritos de Combate*, *cit.*, p. 411.

que le tiente y puede alcanzar pero gana libertad civil y la propiedad de todo lo que posee. Este particular pacto de asociación permite que la enajenación de todos los derechos que hacen los asociados, paradójicamente, no implique perderlos sino tenerlos mejor, ya que les asegura la legítima posesión de los mismos y la debida protección y el respeto de ellos. Al terminar el primer libro del *Contrato Social*, afirma, que el pacto social no acaba con la igualdad natural –que por otro lado ya estaba rota antes de realizarlo– sino que “sustituye por una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza pudo poner de desigualdad física entre los hombres, y que, aun siendo desiguales en fuerza o en talento, se hacen todos iguales por convención y en derecho”⁴³. Así, el pacto no sólo recrea la igualdad perdida, sino que crea otra, hace renacer una *igualdad sobre la diferencia* y con toda la fuerza, la protección y las ventajas del derecho.

La igualdad de Rousseau garantizada por el pacto, entonces, no es sólo una igualdad formal que mantiene las relaciones de poder y de dominación entre ricos y pobres, sino que implica suplir las diferencias de fuerzas y de talentos porque también debe ser una igualdad de condiciones, una *igualdad-realidad* entre los hombres. Pero el pacto solo no conduce directamente a ello, sino que son necesarios gobiernos que sepan traducir ese mensaje y llevarlo al plano de la vida política y social; ya que admite que en los malos gobiernos esta igualdad es sólo aparente e ilusoria, porque “el estado social no es ventajoso para los hombres sino en tanto que todos poseen algo y ninguno tiene nada con exceso”⁴⁴. El pacto es un instrumento capaz de garantizar la igualdad de derecho y de condiciones, pero requiere de un gobierno *bueno* que le permita hacerlo realidad.

5. DESIGUALDAD Y SOCIEDAD: PROPIEDAD, GOBIERNO Y LIBERTAD

La propiedad, en efecto, es considerada por Rousseau como condición destructiva de la igualdad que aleja a los hombres del estado de naturaleza, como el resumen de todas las causas de la desigualdad en el hombre. Sin embargo, esta idea presenta ciertos matices analizada desde el tránsito del estado de naturaleza al estado social y, concretamente, desde su concepto de hombre político a partir del marco del pacto de asociación.

⁴³ *Ídem*, pp. 417-418.

⁴⁴ *Ídem*, p. 418, nota V.



Cerca de cinco años después del *Contrato Social*, cuando escribe el *Proyecto de Constitución para Córcega*, hace importantes reflexiones sobre la propiedad, enmarcadas obviamente en el especial proyecto político al que se refería. Propugna, entonces, la propiedad ligada directamente a la posibilidad de subsistencia, no de opulencia ni de despilfarro, sino de necesidad entendida desde la posibilidad de vivir, de engendrar hijos y de formar el pueblo y la nación. Y relaciona estrechamente estas nociones a la agricultura, a aquella misma que había defenestrado en el *Segundo Discurso*, y que ahora revitaliza introduciéndola en su modelo político ligada directamente a la provisión de los medios de subsistencia, afirmando que “el amor por la agricultura no sólo resulta ventajoso a la población porque multiplica la subsistencia de los hombres, sino también porque dota al cuerpo de la nación del temperamento y de las costumbres idóneas para fomentar los nacimientos”⁴⁵. De alguna manera ya había sostenido esta tesis en el *Contrato Social* cuando refiriéndose al dominio y al derecho del primer ocupante, había dicho que la condición era que sólo se ocupara del terreno la cantidad que se requiriera para subsistir, concediendo a la necesidad y al trabajo el derecho de primer ocupante⁴⁶. Ahondando en diferentes aspectos de la organización del modelo político para Córcega, tampoco olvidará decir que “el dinero no es mas útil que como signo de desigualdad”⁴⁷ que expresa diferencias traducidas de fuerza y de talento que implican poder económico. Mantiene, por ello, que el principio fundamental de la propiedad es que *todos vivan y que ninguno se enriquezca*, ligando el concepto de propiedad al de igualdad o por lo menos rompiendo la ya naturalizada idea de que la propiedad era para que unos se enriquecieran en detrimento de otros que se empobrecían. Intenta, de alguna manera, encontrarle una *función social positiva* a la propiedad, cuando específicamente se refiere a posibilitar la subsistencia y critica la *disfunción* de la propiedad como riqueza. No es necesario abolir la propiedad, afirma, sino ponerle un freno que la subordine al bien publico⁴⁸.

Es precisamente en este concepto de bien público, que él llama bien de todos, donde Rousseau combina sus dos valores madre: la libertad y la

⁴⁵ J.J. ROUSSEAU, *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia* (1772), estudio preliminar y trad. de A. Hermosa Andújar, Tecnos, Madrid, 1988, p. 7.

⁴⁶ J.J. ROUSSEAU, “El Contrato Social” en *Escritos de Combate*, cit., p. 416.

⁴⁷ J.J. ROUSSEAU, *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia* (1772), cit., p. 27.

⁴⁸ Ídem, p. 39.

igualdad, al considerar que “el mayor bien de todos, que debe ser el fin de todo sistema de legislación, se hallará que se reduce a dos objetos principales: la libertad y la igualdad. La libertad, porque toda dependencia particular es fuerza que se quita al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella”⁴⁹. Y no está hablando de un igualitarismo que vacíe de contenido a la libertad civil, sino de un delicado equilibrio que implica por un lado, que el poder se encuentre al margen de toda violencia y sólo se ejerza en función del rango y de las leyes y, por el otro, que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro y ninguno lo bastante pobre como para tenerse que vender. Esta relación es clave para Rousseau y vaticina que sin ella el Estado no tendrá consistencia, no podrá mantenerse porque fallaran los objetos principales del bien de todos y por ende habrá fallado el fin de todo sistema de legislación. Por ello, como receta para lograr ese especial equilibrio tan necesario, expresa “aproximad los extremos todo lo posible: No toleréis gente opulenta ni pordioseros. Estos dos estados, inseparables por naturaleza, son igualmente funestos para el bien común; de uno salen los promotores de la tiranía y del otro los tiranos”⁵⁰. Esta es la idea central de toda su teoría política en relación a la igualdad, la que le da sentido a sus conclusiones antropológicas, sociales, políticas y filosóficas y la que conecta las obras de Rousseau en un sentido extremadamente revolucionario. Conclusiones que no son meras enunciaciones de principios que no puedan llevarse a la práctica, sino que increpa a actuar desde las estructuras del Estado al afirmar que “precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad es por lo que la fuerza de la legislación debe tender siempre a mantenerla”⁵¹, signando con ello lo que para él constituye el objeto y el fin de todo sistema legislativo: el bien de todos.

Por ello también su concepción sobre las formas de gobierno, cuando diferencia la democracia, la aristocracia y la monarquía, y relaciona directamente la democracia –la forma elegida si hubiera un pueblo de dioses– al concepto de igualdad. Menciona entre las condiciones necesarias para la democracia el contar con un Estado pequeño y por consiguiente fácilmente administrable, sencillez de costumbres que evite el exceso de problemas, “mucha igualdad en los rangos y en las fortunas, sin lo cual no puede subsistir

⁴⁹ J.J. ROUSSEAU, “El Contrato Social” en *Escritos de Combate*, cit., p. 444.

⁵⁰ *Ibidem*, nota XV.

⁵¹ *Ídem*, p. 444.



mucho tiempo la igualdad en los derechos y en la autoridad; finalmente, poco o nada de lujo, porque el lujo, o es el efecto de las riquezas, o las hace necesarias; corrompe a la vez al rico y al pobre, al uno por la posesión y al otro por la codicia"⁵². En el concreto escenario del *Proyecto de Constitución para Córcega* sostiene que "equiparar la dignidad de un Estado a los títulos de algunos de sus miembros equivale a confundir la apariencia con la realidad"; ya que la "democracia no conoce más nobleza después de la virtud que la libertad, y la aristocracia no conoce igualmente más nobleza que la autoridad ... La ley fundamental de vuestra Constitución debe ser la igualdad"⁵³. La doctrina de la igualdad, así, plasmada concretamente en la dinámica del modelo político: la igualdad como regla de la Constitución a la que debe subordinarse el todo del Estado, sin fueros ni privilegios de ninguna clase.

Y como parte de esta idea fuerte de igualdad, la voluntad general se convierte en uno de los conceptos más importantes de la doctrina de Rousseau, especialmente en el *Contrato Social* porque es donde deposita el timón del pacto. Mientras la voluntad particular tiende a las preferencias particulares, la voluntad general tiende a la igualdad; ya que aunque no necesariamente la voluntad general tiene que ser unánime, es imprescindible que sean tenidas en cuenta todas las voces. En este concepto relaciona Rousseau a la voluntad general con la enajenación de todos los derechos de los asociados en el pacto social, diciendo nuevamente que los compromisos que nos unen al conjunto de asociados o cuerpo social son obligatorios porque son mutuos, porque cada cosa que uno haga bien o mal para otro redundará en beneficio o en perjuicio propio⁵⁴. La voluntad general debe necesariamente traducir la igualdad, partir de todos para aplicarse a todos como forma de fundamentar el pacto social. Por ello, todo acto de soberanía, o sea toda convención del cuerpo con cada uno de sus miembros, basada en la voluntad general que es quien legitima el pacto social, debe ser necesariamente equi-

⁵² *Ídem*, p. 460.

⁵³ J.J. ROUSSEAU, *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia* (1772), cit., p. 13.

⁵⁴ Por ello refiere que "la igualdad de derecho y la noción de justicia que origina provienen de la importancia que cada cual se atribuye y, por lo tanto, de la naturaleza del hombre; que la voluntad general, para ser verdaderamente tal, debe serlo en su objeto tanto como en su esencia; que debe partir de todos para aplicarse a todos, y que pierde su rectitud natural cuando tiende a algún objeto individual y determinado, porque entonces, al juzgar sobre lo que nos es ajeno, no tenemos ningún principio cierto de equidad que nos guíe". J.J. ROUSSEAU, "El Contrato Social" en *Escritos de Combate*, cit., p. 426.

tativa, porque es común a todos y porque si no lo fuera no sería voluntad general, no sería soberana ni daría como resultado un pacto social de asociación.

Muy ligado al concepto de voluntad general, Rodríguez Uribes analiza el concepto amplio e igualitario de opinión pública rusioniano, donde el sujeto de la misma es universal: el *pueblo*. En este sentido califica a Rousseau como un “antiiluminista, frente al iluminismo que deriva de atribuir excluyentemente a las élites económicas y/o ilustradas la capacidad para opinar y decidir en consecuencia”⁵⁵; ya que explica que en el concepto de opinión pública de Rousseau nos encontramos con dos requisitos referidos a la conceptualización de hombre como sujeto de la opinión pública. Primero, estar dotado de *bon sens*, o sea, tener un mínimo de sentido común (en palabras de Rousseau: no ser estúpido ni loco) como un elemento antropológico necesario que consiste en poder discernir entre lo bueno y lo malo y que es imprescindible para la formación de la voluntad general. Segundo, ser persona virtuosa, que se concentra en dos elementos: 1- en la participación en la vida social y política, en la formación y formulación de la voluntad general que es donde el “populacho deja de serlo para convertirse en pueblo; el súbdito deja de serlo para transformarse en ciudadano, o mejor, continúa siéndolo, pero sólo de sus opiniones y decisiones soberanas”⁵⁶ y 2- en que esta voluntad de participar en la vida social y política tiene que serlo también de participar con honestidad y buena fe, todo esto con el objetivo de alcanzar la justicia y el bien común que Rousseau llama el bien de todos y cuyos dos pilares fundamentales son la igualdad y la libertad. En este pie de igualdad, de manera coherente, ubica también a las élites políticas y económicas, de las que dice que hay que cuidarse por su perversión, y a las élites ilustradas en general que están

⁵⁵ J.M. RODRÍGUEZ URIBES, *Opinión Pública ... , cit.*, p. 154. Rodríguez Uribes señala dos aparentes exclusiones de este sujeto universal rusioniano: los intrigantes y los conspiradores, aunque no son exclusiones reales. Es obligatorio mencionar otra muy relevante exclusión de este sujeto *universal* –que no lo es tanto–: la exclusión de la mujer. Y aunque no podemos entrar en este interesante debate poco igualitario y muy criticable de Rousseau, como en él todo es contradictorio y matizable, también su concepto amplio e inclusivo de pueblo con importantes elementos de igualdad lo lleva hasta los esbozos de lo que hoy diríamos es el derecho de las minorías, y no precisamente de las poderosas. *Ídem*, pág. 167. Sobre la crítica de la visión rusioniana de la mujer, véase R. COBO, *Fundamentos del patriarcado moderno*. J. J. Rousseau, Cátedra, Madrid, 1995 y F. CALDERÓN QUINDÓS, “La mujer en la obra de Jean Jacques Rousseau”, *Revista de Filosofía*, vol. 30, núm. 1, 2005, pp. 165 a 177.

⁵⁶ J.M. RODRÍGUEZ URIBES, *Opinión Pública ... , cit.*, p. 156.

corrompidas por la frivolidad y la vanidad. Y dentro de la línea de pensamiento ilustrada, ¿dónde coloca Rousseau a las inteligencias superiores de la sociedad? Rodríguez Uribes entiende que en la órbita del gobierno, especialmente en el poder legislativo, y le entrega como función la de ser traductor de la voluntad general, para descifrar lo que el pueblo quiere y desea, porque puede leer entre líneas lo que el pueblo conoce como el bien⁵⁷. Todo dentro de una argumentación que no viola necesariamente el principio de igualdad, porque el legislador no está por encima del pueblo decidiendo por él, sino que traduce, es portavoz, es un instrumento para la formación de la voluntad general. Pero la soberanía sigue residiendo en el pueblo, es él el auténtico soberano; ya que para Rousseau es el pueblo quien “de por sí desea siempre el bien, pero no siempre sabe distinguirlo. Es preciso hacerle ver los objetos tal como son, y algunas veces tal como deben parecerle ... En esto tiene su origen la necesidad de un legislador”⁵⁸.

La igualdad es, entonces, y con precisiones como las realizadas, un concepto básico del modelo político de Rousseau, siempre acompañada por su co-valor esencial: la libertad, una libertad consecuencia de la naturaleza del hombre y que puede entenderse como autonomía –al convertirse el hombre en su propio dueño– y como autodeterminación –al gozar de una independencia natural, aún de la familia desde que son capaces de autoconservarse–. El concepto que maneja de familia le permite relacionar ambos valores en el mundo de la sociedad ligados particularmente a la configuración del pacto social; ya que en el *Segundo Discurso* y también en el *Contrato Social* Rousseau la presenta como una sociedad voluntaria, no natural, y por lo tanto el primer modelo de las sociedades políticas. Desde esta premisa construye lógicamente la posibilidad del pacto social, ubicando a la libertad en el concepto mismo de hombre y considerando que renunciar a la libertad es renunciar a la cualidad de hombre. Así la libertad engendra tácitamente dentro del pacto social un compromiso que da fuerza a todo el convenio y que es la obligación de obedecer siempre a la voluntad general, so pena de ser obligado a ello por to-

⁵⁷ *Ídem*, p. 178.

⁵⁸ J.J. ROUSSEAU, “El Contrato Social” en *Escritos de Combate*, cit., p. 433. Otras veces llama al legislador *un hombre extraordinario en el Estado*. Con todo, la función del legislador definida por Rousseau excede el rol de mero “traductor” para pasar a ser casi un “mentor” de la voluntad general, al otorgarle la función de hacerle ver no sólo los objetos como son sino como *deben parecerle* al pueblo y *enseñarle* a conocer lo que quieren, *obligándoles* a conformar su voluntad a su razón.

do el cuerpo, lo que “no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre”⁵⁹. Pero falta aún el último giro al cierre lógico del modelo de pacto social, ya que de todos modos el concepto de igualdad en el modelo rusioniano en nada modifica el hecho esencial de que los hombres nacen con diferentes cualidades/talentos, que en el estado de naturaleza no generaban desigualdad porque los hombres vivían independientes y aislados unos de otros y los esfuerzos por su autoconservación los igualaban en la satisfacción de las necesidades sin provocar caos. Pero en la sociedad, en cambio, las relaciones humanas hacen que la desigualdad física no esté sometida a ningún control, lo que degenera en desigualdades excesivas y violentas que destruyen absolutamente la igualdad⁶⁰. Por ello en el *Emilio* distingue que “en el estado de naturaleza hay una igualdad de hecho real e indestructible, porque es imposible en ese estado que la única diferencia de hombre a hombre sea bastante grande para volver a uno dependiente de otro”, mientras que en el estado civil “hay una igualdad de derecho quimérica y vana, porque los medios destinados a mantenerla son los mismos que sirven para destruirla” y porque la fuerza pública agregada al más fuerte para oprimir al débil rompe el equilibrio que la naturaleza había puesto en ellos⁶¹.

Diferencia y compara, por lo tanto, entre la *libertad natural* donde el hombre tiene derecho a todo, donde no hay límites más que en la fuerza de cada uno, y la *libertad civil* fruto de la asociación y por ende limitada por la voluntad general. Pero este límite, lejos de verlo como un obstáculo a la misma libertad, lo traduce en una ventaja, en la posibilidad de transformar en propiedad aquello que poseemos, en transformar la fuerza en título legítimo, de obtener defensa extra a nuestras propias fuerzas. Y es en esta relación entre la libertad natural y la civil donde cierra el círculo de la argumentación al introducir el elemento de la *moralidad*, diciendo que en el estado civil el hombre adquiere *libertad moral*, que no es simple apetito –libertad natural– sino una libertad cuyo contenido es la obediencia a la ley que no es otra cosa que la obediencia a la voluntad general, o sea, al pacto de asociación⁶². Por ello, tanto

⁵⁹ *Ídem*, p. 414.

⁶⁰ Véase R. GRIMSLEY, *La Filosofía de Rousseau*, cit., p. 125.

⁶¹ J.J. ROUSSEAU, *Emilio, o De la Educación*, cit., p. 316.

⁶² Muy relevante las conclusiones de Campoy Cercera sobre el concepto de libertad rusioniana y cómo entiende el surgimiento de la moralidad de la libertad ligada al florecimiento de las cualidades y capacidades morales e intelectuales de la infancia. I. CAMPOY CERVERA, *La fundamentación de los derechos de los niños. Modelos de reconocimiento y protección*, cit., pp. 727-767.



el interés general, el bien común o la justicia no se entienden en Rousseau sin los valores de libertad e igualdad, porque la libertad en Rousseau es una libertad igualitaria, libertad para todos. Y, a su vez, esta libertad, ya contractual o civil y no natural, está sujeta a reglas, una libertad desde la ley, al decir de Rodríguez Uribes, donde la igualdad es un valor medial condición de la libertad⁶³. Rubio Carracedo sostiene que Kant encontró en Rousseau la prioridad absoluta de la libertad en el sentido de autonomía personal, de expresión suprema de la dignidad humana con la consiguiente igualdad radical de todos los hombres. Por consiguiente, afirma que en el *Contrato Social* Rousseau insistirá más en la necesaria conexión de la libertad con la ley a través del concepto de voluntad general, haciendo especial alusión a la libertad moral “por la que el hombre obedece a la ley que él mismo ha prescripto, del mismo modo que correlativamente la igualdad natural se transforma con el pacto en ‘igualdad moral y legítima’”⁶⁴. Relacionado a estos argumentos de libertad civil y libertad moral, cabe hacer una aclaración sobre la concepción rusioniana de la esclavitud como forma de dominación entre los hombres. Rousseau guarda especial distancia de los defensores de la esclavitud, especialmente en el *Contrato Social*, donde manifiesta que Aristóteles confundía el efecto con la causa cuando afirmaba que hay hombres que nacen para la esclavitud y otros para la dominación, certificando con ello que los hombres no eran iguales por naturaleza. Rousseau en cambio, observa que “si hay, pues, esclavos por naturaleza, es porque los ha habido contra naturaleza”⁶⁵. Y, coincidente con su concepto de igualdad natural entre los hombres, asume que la esclavitud no es natural, que el hombre no nace esclavo porque “ningún hombre tiene una autoridad natural sobre su semejante, y puesto que la fuerza no engendra derecho, quedan, pues, las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres”⁶⁶. Por ende, no es la naturaleza la que nos hace esclavos ni la que nos somete unos a otros, la naturaleza nos hizo libres e iguales, pero las convenciones de los hombres, única base de autoridad legítima sobre los hombres fundada en la

⁶³ J.M. RODRÍGUEZ URIBES, *Opinión Pública ...*, cit., p. 184.

⁶⁴ J. RUBIO CARRACEDO, “Rousseau en Kant” en *Kant después de Kant*, cit., pp. 360-361.

⁶⁵ J.J. ROUSSEAU, “El Contrato Social” en *Escritos de Combate*, cit., p. 403. Sobre el tratamiento de la esclavitud en Rousseau y en general sobre su concepción de la igualdad y de la diferencia en sus obras, véase J. STILL, J., *Justice and difference in the works of Rousseau. Bienfaisance and Pudeur*, cit., especialmente pp. 28-36.

⁶⁶ J.J. ROUSSEAU, “El Contrato Social” en *Escritos de Combate*, cit., p. 405.

voluntad general, es la que puede hacernos perder la libertad natural por la libertad civil.

La igualdad en Rousseau también puede ser analizada en términos de formal y absoluta, ya sea ante la ley y de derechos, o material y relativa –igualdad equilibrada o aproximada–. Con respecto a la igualdad formal, Rousseau advierte que el mejor orden y el más natural sería el que los sabios gobernarán si lo hicieran en provecho de la multitud y no en propio. Pero esa selección o identificación de los que detentaran el poder como delegados del soberano debe hacerse siempre en condiciones de igualdad y desde pautas o criterios generales que incluyan o permitan participar a todo el pueblo y donde el límite y la regla sea la ley. A la primera condición Rodríguez Uribes le llamará igualdad de derechos políticos y a la segunda, igualdad ante la ley, e incluye a cualquier ciudadano siempre que reúna las condiciones de capacidad y sea elegido libremente por el pueblo. Los más sabios, entonces, no coinciden con ninguna circunstancia personal existente con carácter previo, como la riqueza o la propiedad; ya que Rousseau no llevará a cabo esa reflexión típicamente kantiana y liberal, traída desde Aristóteles, que vincula propiedad con capacidad⁶⁷.

En relación a la igualdad material, Rousseau se refiere a una igualdad relativa concentrada en la ya mencionada frase de que nadie tenga demasiado como para poder comprar a otro y nadie tan poco como para tener que venderse, aproximando los extremos de pobreza y de riqueza lo mayor posible⁶⁸, y en su particular interpretación de la propiedad y el dinero, al reconocer que no es necesario abolir la propiedad sino hacer que propugne el bien general de todos. Esta igualdad material que Rodríguez Uribes llama aproximada y que prefiero llamar *equilibrada*, entiendo se presenta como un delicado equilibrio que tiende de alguna manera a reconstruir, de la mano de la igualdad for-

⁶⁷ J.M. RODRÍGUEZ URIBES, *Opinión Pública ... , cit.*, p. 185. Más aún, dirá Rousseau, refiriéndose específicamente a la aristocracia, pero vale para mostrarlo como opinión general, que “si esta forma de gobierno implica una cierta desigualdad en las fortunas, es para que en general la administración de los asuntos públicos se ponga en manos de aquellos que mejor puedan dedicarle todo su tiempo”, y no como pretendía Aristóteles, porque los ricos sean siempre preferidos. Por el contrario, sentencia, es necesario enseñar “al pueblo que hay en el mérito de los hombres motivos de preferencia más importantes que la riqueza”. J.J. ROUSSEAU, “El Contrato Social” en *Escritos de Combate, cit.*, p. 463. Agrega Rodríguez Uribes que tampoco los más sabios “se identifican en Rousseau con los más inteligentes sino son capaces de proyectar su inteligencia hacia el interés general”, hacia el mayor bien de todos. J.M. RODRÍGUEZ URIBES, *Opinión Pública ... , cit.*, p. 180.

⁶⁸ J.J. ROUSSEAU, “El Contrato Social” en *Escritos de Combate, cit.*, p. 444.



mal, aquella igualdad natural que hemos perdido o a construir una clase especial de igualdad con fundamento en la ley más que en la naturaleza. Este equilibrio plantea un no abuso, desde el piso de la subsistencia y la satisfacción de las necesidades hasta el máximo de la convivencia de miseria y opulencia, que es un máximo relacional entre ricos y pobres, donde la riqueza no debería llegar a puntos obscenos que sea tanta que permita a unos hombres comprar a otros hombres que por su miseria se sienten obligados-necesitados a venderse. Esa franja es el escenario donde Rousseau ubica el difícil pero imprescindible equilibrio sin el cual un gobierno no tiene consistencia y el pacto social de asociación es una quimera, una falacia que transformaría el contrato en revocable y el hombre vería mejor retornar a la libertad y la igualdad natural que le serían más provechosas que esta viciada igualdad-libertad civil. Parte de la respuesta que Rousseau ofrece para llegar a esta igualdad equilibrada reposa en la moderación de los bienes y de los créditos de aquellos que poseen y de la avaricia y codicia de los que no poseen. Pero la respuesta más importante y más sólida la da respecto a la acción positiva del legislador en la búsqueda de la igualdad, afirmando que en la fuerza de la legislación descansa el peso más fuerte de la responsabilidad frente a la desigualdad⁶⁹. Por ello, esta igualdad es posible sólo desde la intervención positiva del Estado a través del Derecho, entendido como un importante instrumento de cambio social y de promoción de la igualdad. Y este Derecho, esta legislación, apunta Rodríguez Uribes, que debe tender al mejor bien de todos surge de la voluntad general del soberano, por lo que un acto de soberanía va a ser siempre, en Rousseau, “un acto de soberanía popular, basado en la igualdad de derechos, en la igual consideración de todos en términos jurídicos, y con la pretensión última de garantizar a futuro esa igualdad de derechos para todos, como condición inexcusable para ser auténticamente libres”⁷⁰.

6. IGUALDAD Y DESIGUALDAD EN LA VIDA DE JEAN JACQUES

Reflexionar sobre la vida de Rousseau conlleva necesariamente sumergirnos en un relato intenso, plagado de emociones, sobresaltos, demasiadas desgracias, algunos momentos de felicidad, muchas persecuciones y acusaciones y muy pocos reconocimientos; y aunque él dice varias veces que había apren-

⁶⁹ Ídem, pp. 444-446.

⁷⁰ J.M. RODRÍGUEZ URIBES, *Opinión Pública ... , cit.*, pp. 189-222.

dido a sobreponerse a sus necesidades, no es claro que también se sobrepusiera a las tristezas y a sus misterios. Nacido en Ginebra a finales de junio de 1712, perdió a su madre a los pocos días de nacer. Su padre, de profesión relojero, nunca se recuperó de la muerte de su esposa y mantenía con Jean Jacques, su segundo hijo un vínculo emotivo de mucho dolor y desconsuelo. Siendo un niño leyó toda la colección de novelas, única herencia que le dejó su madre, y luego de que su padre se exiliara por haber cometido un delito, y fuera enviado con su tío, pasó algunos años en el campo junto a su primo al cuidado de un pastor protestante con quien aprendió latín y vivió momentos de felicidad bucólica, que acaban cuando sufre su autoexilio –nunca bien justificado– de Ginebra. Pocos años después era ya un aventurero de la vida, sin más tesoros que su propia curiosidad indomable, hasta que conoce a la que será su protectora, cuasi-madre, amiga y amante, Mme. de Warens, bajo cuya influencia abjura del protestantismo y se convierte al catolicismo. El oficio de la música le procuró el sustento en sus nuevas aventuras en Italia, Suiza y Francia, hasta que el lado nuevamente de Mme. de Warens dedica unos años a su formación de manera más seria y rigurosa y luego de un breve trabajo de preceptor en el que conoce a instigadores de la Ilustración francesa, se radica en un París frívolo y vanal donde no tarda en hacerse a las costumbres y comienza a relacionarse con filósofos de la época. Su pasión por la música no le redituaria puestos laborales importantes ni especiales reconocimientos, aunque redactó entradas musicales para la *Enciclopedia*, y su vida estaba en un período de latencia hasta la *iluminación de Vincennes*, de la que nace su *Primer Discurso*, que se le presentó cuando iba de camino a visitar a su amigo Diderot que estaba preso⁷¹. Viviría entonces un momento que cambiaría su vida para siempre, un giro del destino que le llevaría a ser el gran filósofo de la Ilustración, pese a que sus conclusio-

⁷¹ En diferentes escritos suyos y de sus biógrafos e investigadores se habla de la *iluminación de Vincennes* ocurrida en agosto de 1749 cuando iba a pie –como de hecho hace en su vida muchas veces, a pesar de las grandes distancias– a visitar a Diderot que se hallaba prisionero en Vincennes y se pone a hojear un *Mercure de France* donde lee que la Academia de Dijon convocaba a escribir sobre si *El progreso de las ciencias y de las artes ¿ha contribuido a corromper o a purificar las costumbres?* Rousseau relata el estado en el que entró cuando leyó la consigna del concurso y cómo todo lo que había pensado hasta ahora comenzaba a bullir, debiendo dejarse caer debajo de un árbol y dejar salir de su mente todas las imágenes que ha ella venían para despertar posteriormente mojado en lágrimas. J.J. ROUSSEAU, *Las confesiones* (1765-1770, publicadas en 1782), prólogo de J. R. Becker, trad. de S. Cunchillos, Editorial Porrúa, México, 1985, p. 232 y M. ARMIÑO, “Prólogo” en J.J. ROUSSEAU, *Del Contrato Social. Discurso sobre las Ciencias y las Artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, cit., p. 1.

nes eran contrarias a la corriente de progreso que suponían los aires ilustrados. Así, con su *Primer Discurso* en 1750 saltó a la popularidad del peculiar mundo filosófico parisino de la época, entre admirado y denostado como fue siempre el estado normal de sus relaciones con sus pares. Este primer discurso sería la antesala del segundo, cuando ya de nuevo ginebrino y protestante, acaba su *Discurso contra la desigualdad* (1754-55) que, aunque no es premiado por la Academia de Dijon, como el primero, lo lanza a una popularidad para lo bueno y para lo malo que ya no le abandonaría. Aunque él si hace un momento de abandono en este período de su vida, cansado de los trajines sociales que le eran tan ajenos y de los que se sentía tan distante, se retira a la vida rural de los bosques de Francia acompañado de Thérèse Le Vasseur, con quien estaba desde hacía ya varios años, donde escribe el resto de sus principales obras: *Carta al Señor D'Alembert* (1758), *Julia o La Nueva Eloísa* (1761), *El Contrato Social* (1762), *Emilio, o De la Educación* (1762), hasta que perseguido escapa a Suiza. En esta carrera comienza a manifestarse ya más vivamente el carácter extraño de Rousseau y su peculiar forma de locura, enemistándose con antiguos amigos –aunque algunos merecían más que otros ese encono– y visualizando conspiraciones –muchas de las cuales eran muy reales y no fruto de su temperamento desequilibrado como le hacían creer–. Son especialmente célebres las grandes peleas con Voltaire y con Hume, pero también las tuvo con su gran amigo Diderot, entre otros⁷². No cabe duda de que sus pares, muchos de ellos al menos, le odiaban, le temían, le envidiaban, o simplemente no le entendían, precisamente porque todo aquello que manifestaban despreciar de Rousseau era lo que lo convertía a éste en un ser único, un pordiosero magnífico y un auténtico genio que ellos mismos nunca podrían ser. Rousseau huye nuevamente de Suiza a Inglaterra, ayudado por Hume, hasta que distanciado de éste de mala manera nuevamente regresa, ya definitivamente, a Francia, donde alterna París con la vida en el campo. Finalmente se casa con Thérèse, quien fue el complemento ideal de su vida al margen de los convencionalismos sociales de la época, una mujer especial que indudablemente Jean Jacques llegó a amar a su ma-

⁷² Sobre la tumultuosa relación entre Francois-Marie Arouet, llamado Voltaire, y Rousseau mucho se ha escrito y debatido. Véase A.J. AYER, *Voltaire*, trad. de M. Candel, Crítica, Barcelona, 1988, pp. 34-40 y J. RUBIO CARRACEDO, *Rousseau en Kant*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 1998, Capítulo VI: “Causas propias y ajenas. La intolerancia de Voltaire con Rousseau”, pp. 189-201. Respecto a la polémica con David Hume, que en este artículo no profundizaré, véase D. EDMONDS y J. EIDINOW, *El perro de Rousseau. El relato de la guerra entre dos grandes pensadores de la época de la Ilustración*, trad. de J.L. Gil Aristu, Península, Barcelona, 2007.

nera y que tenía como ama de llaves, compañera de vida y de aventuras, esposa y madre frustrada de sus cinco hijos y que, aunque seguramente jamás entendió ninguna de sus obras, era con quien Rousseau se sentía más a gusto que con los grandes filósofos del ilustrado París. En sus últimos años se gana la vida como copista de música y se dedica de lleno a la botánica y al campo y, en una especie de despedida, escribe sus más personales obras: *Las confesiones* (1765-1770), de las que hace lecturas públicas hasta que son prohibidas, *Diálogos de Rousseau, juez de Jean Jacques* (1772-1776) y *Meditaciones del paseante solitario* (comienza en 1776-1777), las tres publicadas póstumamente en 1782. Muere pocos días después de cumplir los 66 años, en un bello paraje cercano a París, Ermenonville, en 1778, dejando inconcluso el último paseo de las *Meditaciones* donde recuerda que hacía cincuenta años había conocido a Mme. de Warens, con quien había vivido los momentos más felices de su vida y a quien le guardaba el mayor de los agradecimientos.

Rousseau indudablemente tuvo una vida peculiar y tanto en su vida privada como en su rol de filósofo fue un personaje multifacético, polémico, contradictorio, que generó a la vez admiraciones y odios, deseos de proteger y necesidad de alejar, pero que siempre se le reconoció dueño de un pensamiento, sensibilidad e imaginación extraordinarios, que no sólo teorizó sobre la igualdad y la desigualdad, sino que la conoció plenamente porque también la vivió. Por ello, siempre podemos decir que fue un diferente, pero esencialmente porque era considerado un desigual. Y él hizo acopio de esa marginalidad, se construyó de alguna manera una vida al margen, aunque de otro modo era la única posibilidad que le quedaba. Vivía como un ser diferente, se sentía diferente, pero ansiaba ser tratado como igual, tanto en fortuna, en reconocimiento, en amor, en amistad, valores todos que no han pasado inadvertidos en sus reflexiones y en el relato de sus vivencias. Como recuerda Aranzadi, "su temprana existencia esta llena de situaciones subalternas, de humillaciones sufridas, de marginaciones sociales por su origen plebeyo, lo cual le hace ser más sensible a la desigualdad social general que él resalta desde muy temprano mientras sus contemporáneos la disimulan". Pero aún cuando su situación social podría haberse mejorado debido a sus éxitos "y cuando le llega el triunfo que le hubiera permitido dejar de sufrir personalmente la desigualdad, la escoge como destino"⁷³.

⁷³ J. ARANZADI, Rousseau ante el pecado original, cit., pp. 10 y ss. Sobre las peculiaridades de la vida de Rousseau y cómo se le considera por algunos hasta un precursor de los movimientos anti-ilustrados, véase G. GARRARD, *Rousseau's Counter-Enlightenment: A Republican Critique of the Philosophes*, New York, State University of New York Press, 2003.

Así nos encontramos con un Rousseau no sólo socialmente determinado por su origen a la desigualdad, sino, quizá, y más aún a juzgar por el contenido de todas sus obras, un Rousseau que ha *optado* por profundizar y vivir desde la diferencia. Una diferencia que él experimenta en su propia vida, hasta de manera exagerada principalmente en su adultez y en la forma persecutoria de conducirse frente a sus allegados y en general frente al mundo social. Es que Rousseau conocía que indagar sobre la desigualdad implicaba cuestionar la naturaleza humana, sobre lo que hay de natural y de artificial en la naturaleza del hombre, y para ello, se autoreferencia, se hace su propio objeto de estudio y de interpretación⁷⁴. Por ello hay muchas razones para argumentar que lo problemático o lo impensable de la obra de Rousseau continúa siendo lo problemático y lo impensable de los saberes actuales, de objetos como la sociedad y el hombre, y que está en el mismo Rousseau el ver estos problemas como tales; ya que éste centra el problema del ser en el ser mismo, y a decir mejor, en su propio ser, en el mismo Rousseau.

Un Rousseau, a todas luces, conflictivo y conflictuado. Muchas, e inabarcables, han sido las polémicas que acompañaron a Rousseau en el curso de su vida y que merecerían más de un análisis, al igual que sus particulares vivencias. La polémica sangrante de Rousseau, que sus críticos nunca le perdonaron, es sin duda el abandono de sus cinco hijos en hospicios de París, fenómeno por otra parte bastante común en la época en una ciudad destruida por la miseria y la pobreza. Una situación que no deja indiferente a Rousseau –y mucho menos a Thérèse– y que de alguna manera él mismo no termina de justificar. En diversos paseos de sus *Meditaciones* relata historias en las que se queda melancólicamente viendo a unos niños jugar, o se acerca a hablar con ellos, o los abraza, o les compra golosinas y las recuerda como aquellas que evoca con mayor satisfacción⁷⁵. Tampoco es casual que en el *Emilio* señale que dentro de una familia todos son iguales para el padre, que todos sus hijos lo son por igual, a todos los mismos cuidados y a todos el mismo amor, aunque “estén tullidos o no, sean enfermizos o robustos, cada

⁷⁴ T. VICENS, *Conocer Rousseau y su obra*, Editorial DOPESA, Barcelona, 1978, pp. 12 y ss. Su discurso sobre el estado de naturaleza, apunta Aranzadi, es el resultado de la revelación experimentada en el curso de su propia vida mística hacia el estado natural. J. ARANZADI, *Rousseau ante el pecado original*, cit., p. 12.

⁷⁵ Abundan los ejemplos, véase J.J. ROUSSEAU, *Meditaciones del paseante solitario*, (incompleta, publicada en 1782), prólogo de J.M. Valverde, trad. y notas de M. Gras Balaguer, Barcelona, Editorial Labor S.A., 1976, pp. 145 y 146.

uno de ellos es un depósito del que debe dar cuenta a la mano de quien lo recibe”⁷⁶. Rousseau relata la decisión de no conservar a sus hijos como un interno debate consigo mismo, donde pone en discusión sus argumentos de la razón y de la responsabilidad, “mientras filosofaba sobre los derechos del hombre, un acontecimiento vino a hacerme reflexionar sobre los míos. Teresa quedó embarazada por tercera vez. Demasiado sincero conmigo, demasiado altivo para querer desmentir mis principios con mis obras, me puse a examinar el destino de mis hijos, y mis relaciones con su madre, de acuerdo con las leyes de la naturaleza, de la justicia y de la razón y con las de la religión ...”⁷⁷. Y, sobre todo, del dolor que dicha decisión le implicaba, al referir que si “hubiese sido de esos hombres mal nacidos, sordos a la voz dulce de la naturaleza o dentro de los cuales no germina ningún sentimiento de humanidad y de justicia, aquel endurecimiento hubiera sido muy sencillo ... No ... Jamás un solo instante de su vida ha podido ser Juan Jacobo un hombre sin sentimientos, sin entrañas, un padre desnaturalizado”. Sobre las razones, parece entreverse que se las seguía cuestionando; ya que aunque le parecían racionales y adecuadas el gran dolor que le produjeron a él y a Thérèse le hacían dudar de ellas, como cuando admite: “he podido engañarme, pero no endurecerme. Si dijera mis razones diría demasiado ... al entregar mis hijos a la educación pública, por no poder educarlos por mí mismo, al destinarlos a ser obreros o campesinos antes que aventureros y corredores de fortunas, creía realizar un acto de ciudadano y de padre y me consideré como un miembro de la república de Platón. Más de una vez, después de aquello, los remordimientos del corazón me han hecho ver que me había equivocado; pero la razón no me ha hecho la misma advertencia, sino que con frecuencia he bendecido al cielo, por haberlos garantizado, mediante aquel procedimiento, de la suerte de su padre y de la que les amenazaba cuando me hubiera visto precisado a abandonarlos”⁷⁸. Rousseau no analizaba la situación como un abandono, sino como un acto de responsabilidad que le causaba un profundo dolor pero que no podía evitar. Una más de sus dolientes contradicciones, que como él mismo admite podría haberla ocultado, pero seguro de sus conclusiones hizo siempre público el destino de sus hijos, sabiendo que “pesado todo, elegí para mis hijos lo mejor o lo que creí ser lo mejor. Hubiera querido y querría todavía haber sido educado y ali-

⁷⁶ J.J. ROUSSEAU, *Emilio, o De la Educación*, cit., p. 58.

⁷⁷ J.J. ROUSSEAU, *Las confesiones*, cit., pp. 235-237.

⁷⁸ *Ibidem*.

mentado como han sido ellos”⁷⁹. Y, para zanjar toda cuestión, asume que sus confesiones son sólo eso, su obligación de ser veraz, pero no de justificarse.

Otra de sus célebres polémicas es la que mantuvo con Voltaire, con quien tuvo demasiadas peleas con orígenes bastante inciertos. Rubio Carracedo relata cómo se va dando la separación entre Voltaire y Rousseau, principalmente en el diálogo filosófico que, aunque siempre amable, tenían acerca de sus obras. Uno de los primeros altercados comenzó luego de la publicación del *Discurso sobre la desigualdad* que Voltaire había elogiado en primeros términos, aunque luego le escribe a Rousseau una carta en que con mezcla de ironía le dice: “He recibido su nuevo libro contra el género humano, lo que le agradezco ... Nunca se ha desplegado tanta inteligencia en un esfuerzo por hacernos bestias. Tras leer su libro, se tiene el deseo de ponerse a cuatro patas, pero, como he perdido el hábito hace ya más de sesenta años, temo que no podré recuperarlo”⁸⁰. Posteriormente otro motivo de discusión vino a raíz de la respuesta de Rousseau a los *Poemas sobre el Desastre de Lisboa* de 1755, donde critica enérgicamente a Voltaire y defiende la libertad de los individuos y la responsabilidad de éstos frente a los males de sus acciones. Voltaire no le responde polémicamente y parece acabada la disputa, pero luego, cuando la misma se publica, Voltaire termina con él debido a los problemas que esta respuesta le trajo en Ginebra. En junio de 1760 Rousseau escribe una carta a Voltaire en la que le hace responsable de la corrupción en Ginebra y de todos los problemas que él tenía con las autoridades ginebrinas, la que finaliza enumerando las razones que tenía para odiarlo. Aunque Voltaire no responde directamente esta carta, aprovecha la publicación de la *Nueva Eloisa* para enfrentarse duramente a Rousseau a través de cuatro cartas, pero sin firmar ninguna con su nombre⁸¹. En 1764 Rousseau le acusa nuevamente de ser el responsable de su expulsión de Ginebra, ante lo cual Voltaire no sólo lo trata de vagabundo y de escritor fracasado y pervertido, sino que incluso ahonda en temas que nada tenían que ver con sus debates teóricos y en cambio violaban la vida privada de Rousseau, denunciando

⁷⁹ *Ibidem*. Similares reflexiones repite en las *Meditaciones*, quejándose del juicio que los otros hacen de esta decisión que tanto dolor le causó en su vida. J.J. ROUSSEAU, *Meditaciones del paseante solitario*, cit., pp. 139-141.

⁸⁰ Según consta en J.J. ROUSSEAU, *Correspondance complète*, Leigh, Ginebra/Oxford, 1967, p. 317 y J. RUBIO CARRACEDO, “Estudio preliminar” en *Escritos de combate*, cit., especialmente en “Carta a Voltaire”, p. XIII.

⁸¹ A.J. AYER, *Voltaire*, trad. de M. Candel, Crítica, Barcelona, 1988, p. 34.

que el ciudadano ejemplar de Rousseau había dado sus hijos al orfelinato⁸². Ofensas que Voltaire continúa en sus correspondencias con terceros y públicamente en 1768 en el poema *La Guerre civile de Genève*. Como destaca Rubio Carracedo, Voltaire, el gran hombre, teorizador de la tolerancia, no toleraba discrepancias públicas de un recién llegado y siente un rencor tan grande hacia Rousseau que le acompañó hasta el final y no se detuvo ante nada en su persecución. Le ridiculiza en su *Candide* y en al menos tres escritos anónimos: *Lettres à M. de Voltaire sur La nouvelle Héloïse*, *Sentiment des citoyens* y *Lettre de M. de Voltaire au Dr. J.J. Pansophe*, desprestigiando no sólo su rol de filósofo sino haciéndole ofensas personales. Rousseau rompe relaciones con Voltaire pero siempre le mantiene una gran admiración, aun cuando le dice: "Os odio, en fin, vos lo habéis querido. Pero os odio como un hombre deseoso de haberos amado si vos lo hubieseis querido"⁸³.

Respecto a las anécdotas sobre su vida y sus sentimientos, hay demasiados ejemplos. Donde quizá mejor estén relatadas algunas de ellas es en las crónicas inacabadas que Bernardin de Saint-Pierre realizó, como gran amigo y compañero en los últimos tiempos de Rousseau. Allí queda plasmado el hombre que fue Jean Jacques con una simpleza que emociona: el talante sencillo y sobrio cuando relata que "todo lo que me gusta de las cosas de lujo: los helados y el café". Cuando aceptaba comer con él si le permitía correr con la mitad de los gastos y si él lo pagaba todo sin darse cuenta, se negaba a venir la próxima vez. O su sentido de la justicia cuando luego de uno de los paseos, agotados se sientan en la sombra de unos cerezos y Rousseau exclama que tenía mucha sed, "yo comería de ellas ... pero no hay manera de conseguirlas. El amo no está allí", y no las tocó aunque no había guardas ni vigilantes porque "él veía en el campo la estatua de la justicia"⁸⁴. Cómo rechazó la pensión que le había conseguido Hume "con tal de tener el corazón limpio y libre"⁸⁵; al igual que cuando Saint-Pierre le interroga sobre su trabajo como copista de

⁸² *Ibidem*, p. 37. Igualmente, J. RUBIO CARRACEDO, "Estudio Preliminar" en *Escritos Polémicos*, cit., S. GINER, *Historia del pensamiento social*, Ariel, Barcelona, 1990, pp. 337-338. VOLTAIRE, *Correspondance*, T. Bestermann (ed.), Gallimard, Paris, Vol. VII, pp. 929-930, y J. RUBIO CARRACEDO, *Rousseau en Kant*, cit., p. 197.

⁸³ Según consta en ROUSSEAU, J.J., *Correspondance complète*, cit., y J. RUBIO CARRACEDO, *Rousseau en Kant*, cit., pp. 195-196.

⁸⁴ B. SAINT-PIERRE, "Crónica de Jean-Jacques Rousseau por Bernardin de Saint-Pierre" en J.J. ROUSSEAU, *Meditaciones del paseante solitario*, cit., pp. 169-183.

⁸⁵ Diferente explicación encontramos en D. EDMONDS y J. EIDINOW, *El perro de Rousseau ...*, cit.

música y le contesta que “no hay empleo que no tenga sus molestias ... por lo demás no me hallo ni por encima ni por debajo de la situación en que la fortuna me ha hecho nacer: soy hijo de un obrero, y obrero también yo; hago lo que he hecho desde los catorce años”⁸⁶.

Rousseau es, con todo, el sencillo hombre complejo que no fue adecuadamente comprendido en su tiempo, y quizá tampoco ahora, por lo que la mayor de las polémicas que ha suscitado radica en las diferentes y opuestas interpretaciones de sus escritos. Rousseau conocía que sus obras resultaban contradictorias, que podían leerse de manera diferente, pero consciente de ello, y sin intentar revisar nada de sí, confiesa que eso se debe a que nadie le conoce, que nadie conoce al autor de sus obras, que sólo él se conoce a sí mismo. Es el mismo Rousseau el que en una de las *Cartas al Señor de Malesherbes* donde le relata los motivos de su conducta y la descripción de su carácter, dice que se mostrará “ante usted como me veo y tal cual soy, pues, pasando mi vida conmigo, debo conocerme ... Nadie en el mundo me conoce, excepto yo ... Moriré lleno de esperanza en el Dios Supremo y bien convencido de que, de todos los hombres que he conocido en mi vida, ninguno ha sido mejor que yo ...”. La vida, asegura, “terminó asqueándome de todo, salvo de lo que se asemejaba a mis locuras”⁸⁷. Son sus locuras y sus obsesiones la que le dan forma y color a sus conclusiones, es su vida y su imagen del mundo la que le dará contenido a sus ideas. Es el mismo Rousseau tantas veces tildado de contradictorio, el que, quizá por esto mismo, cuando hace de su propio juez, quiere demostrar el carácter unitario de su obra. El que afirma repetidas veces que su *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*, el *Discurso sobre el origen y fundamento de la Desigualdad entre los hombres* y el *Emilio*, forman todos un orden coherente y unitario, que no pueden entenderse separadamente⁸⁸. El que nos cuenta que hay principios en sus obras que son un bagaje común que no pertenecen a un trabajo en particular sino que se presentan en alguna obra pero se desarrollan y se plasman en otras, entre

⁸⁶ B. SAINT-PIERRE, “Crónica de Jean-Jacques Rousseau por Bernardin de Saint-Pierre” en J.J. ROUSSEAU, *Meditaciones del paseante solitario*, cit., p. 192.

⁸⁷ J.J. ROUSSEAU, “Cuatro Cartas al Sr. Presidente Malesherbes conteniendo la descripción real de mi carácter y los verdaderos motivos de mi conducta” (1762) en *Escritos Polémicos*, cit., Carta 4ª y 12ª de enero de 1792 al Sr. de Malesherbes, pp. 29 y siguientes.

⁸⁸ Caballero Harriet sostiene que exigen una interpretación sistemática; ya que el primer y segundo discurso y el tratado de la educación son inseparables y forman conjuntamente un todo. F.J. CABALLERO HARRIET, *Naturaleza y Derecho en Jean Jacques Rousseau*, cit, p. 41.

éstos, la libertad y la igualdad. Admite en la *Carta a Charles de Beaumont* que ha escrito de diversidad de temas pero siempre con los mismos principios, aunque se han hecho juicios opuestos de sus libros “o, mejor dicho, del autor de mis libros ...”. Es que “tras mi primer Discurso, yo era un hombre de paradojas que jugaba a demostrar lo que no creía; después de mi Carta sobre la música francesa, en enemigo declarado de la nación ... Luego de mi Discurso sobre la desigualdad, ateo y misántropo; tras la Carta a D’Alembert, defensor de la moral cristiana; después de la Eloísa, tierno y dulzón; ahora soy impío, y a lo mejor pronto seré beato”⁸⁹. Por ello, Rubio Carracedo señala que es preciso diferenciar entre las obras de Rousseau que fueron escritas con el objetivo directo de polemizar y aquellas de carácter mixto o escritas en forma de tratado; ya que al diferenciarlas se evitan confusiones y errores que pueden surgir al querer interpretar los escritos polémicos como si fueran textos filosóficos o puramente reflexivos o tratados sistemáticos académicos. A Rousseau se le cita aisladamente, apunta, para defender o condenar posturas ideológicas ya tomadas o preconcebidas en vez de estudiar realmente sus ideas o “de interpretarle como un pensamiento unitario, pese a sus aparentes –e incluso reales– dislocaciones”⁹⁰. De todos modos, Rousseau sabía que escribía de manera polémica, pero era su interpretación de la verdad de lo que se trataba y tenía que ser fiel a ella, al menos eso pareciera ser el objetivo de su segundo período de vida, el del Rousseau escritor-filósofo. Es clara esta idea de coherencia interna, por lo menos en su intención, cuando en su defensa frente a Beaumont expresa: “Monseñor, si soy hipócrita, soy un loco, porque, para lo que pido a los hombres, gran locura es esforzarme en falsear. Si soy un hipócrita, soy un tonto, pues mucho hay que serlo para no ver que el camino que he tomado no conduce sino a desgracias en esta vida, y que, aun cuando pudiera sacar alguna ventaja, no podría aprovecharme de ella sin desdecirme ... A quien no tiene más interés que ser veraz, no le entra la tentación de mentir ... mis enemigos pueden hacer lo que quieran con sus injurias, que no me quitarán el honor de ser un

⁸⁹ J.J. ROUSSEAU, “Jean-Jacques Rousseau, ciudadano de Ginebra, a Christophe de Beaumont, Arzobispo de Paris, ...” (1762) en *Escritos Polémicos*, cit., pp. 51 y 52. Sobre el mismo texto pero en la traducción que presenta S. Masó en *Escritos de Combate*, cit., p. 532, en vez de “beato” dice “alma piadosa”.

⁹⁰ J. RUBIO CARRACEDO, “Estudio Preliminar” en J.J. ROUSSEAU, *Escritos Polémicos*, cit., p. XI.



hombre veraz en todo; de ser el único autor de mi siglo y de muchos otros que haya escrito de buena fe y que no haya dicho sino lo que creía ... ”⁹¹.

Será el mismo Rousseau reflexionando sobre su vida, al comienzo de la defensa que hace frente a los ataques de Beaumont, quien dirá que aunque nació con algún talento, habría pasado su juventud en feliz oscuridad hasta que escribió por primera vez para la Academia. Y cómo desde que empezó a escribir, definiéndolo como un oficio para el que no estaba hecho, muchos adversarios le atacaron sin entenderle “con un atolondramiento que me dio risa y con un orgullo que quizá excitó el mío. Yo me defendí y, de disputa en disputa, me vi enrolado en la carrera casi sin darme cuenta”. Una loca carrera que le inunda de dolor y de soledad y que le hace sentirse un hombre excluido, apaleado, incomprendido y sobre todo, muy injustamente tratado: “Hoy, en el tan celebrado siglo de la filosofía, de la razón y de la humanidad, por haber expuesto con circunspección y aun con respeto, y por amor al género humano, algunas dudas fundadas acerca de la gloria misma del Ser Supremo, el defensor de la causa de Dios, deshonrado, proscrito, perseguido de Estado en Estado y de asilo en asilo, sin la menor consideración a su indigencia, sin piedad para con sus enfermedades ... ve que se le niegan el pan y la sal en casi toda Europa ... ”⁹². Pero a su vez tiene una esperanza de comprensión, de ser realmente entendido y juzgado adecuadamente y de que se le trate con los honores que merece, y es la esperanza que deposita en la posteridad. Ya “nada me queda por decir a este respecto; mi ejemplo por

⁹¹ J.J. ROUSSEAU, “Jean-Jacques Rousseau, ciudadano de Ginebra, a Christophe de Beaumont, Arzobispo de Paris, ... ” (1762) en *Escritos Polémicos, cit.*, p. 98. En el mismo sentido, Guehenno aclara que Jean Jacques era un autodidacta, “uno de esos hombres a quienes los libros de los demás no convencen ni corrigen nunca. Sólo creen en lo que escriben ellos mismos, y todo lo que dicen sólo importa en la medida en que sirve y consagra su primera y propia intuición”. J. GUÉHENNO, *Jean Jacques Rousseau*, trad. de A. Montero Bosch, Artes Gráficas Soler S.A, Valencia, 1990 (1ª edición 1952), p. 242.

⁹² J.J. ROUSSEAU, “Jean-Jacques Rousseau, ciudadano de Ginebra, a Christophe de Beaumont, Arzobispo de Paris, ... ” (1762) en *Escritos Polémicos, cit.*, pp. 50-51 y 55-56. Es este mismo Rousseau, conflictuado, dolido y excluido, el que escribe bastante tiempo antes, en la dedicatoria de su *Segundo Discurso* a sus conciudadanos de Ginebra, buscando reconocimiento en el exagerado homenaje y descripción de las grandezas de su país natal, de sus gentes y sus gobernantes y sus leyes, de manera casi hipócrita. Es preciso recordar que en Ginebra había diferentes categorías de personas, desde los ciudadanos o naturales hasta los habitantes que sólo tenían derecho de residencia y de trabajo. Los ciudadanos se dividían por su clase social en ciudadanos altos y bajos y Rousseau y su padre pertenecían a la clase de ciudadano bajo.

sí solo ya lo dice todo y las verdades útiles no deben verse mancilladas por la pasión del interés particular. El decreto contra mi persona y mi libro quemado por el verdugo son las piezas justificativas que lego a la posteridad"⁹³. El honor lo espero de la posteridad porque se me debe, "y la posteridad siempre es justa"⁹⁴.

SILVINA RIBOTTA

Instituto Derechos Humanos Bartolomé de las Casas

Universidad Carlos III de Madrid

c/Madrid, 126

Getafe 28903 Madrid

e-mail:silvina.ribotta@uc3m.es

⁹³ *Ídem*, p. 147.

⁹⁴ J.J. ROUSSEAU, "Cuatro Cartas al Sr. Presidente Malesherbes conteniendo la descripción real de mi carácter y los verdaderos motivos de mi conducta" (1762) en *Escritos Polémicos*, cit., Carta 4ta y 12da de enero de 1792 al Sr. de Malesherbes, p. 45, última Carta.

